This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

560
Schaeder

NT. Biog. J
570

560
Schaeder

Harvard University

Library of the Divinity School

Bought with money

GIVEN BY

THE SOCIETY

FOR PROMOTING

THEOLOGICAL EDUCATION

Received 28 March 1907.

559

Beiträge

zur

Förderung christlicher Theologie.

Herausgegeben von

D. A. Schlatter, Prof. in Tübingen. und D. W. Lütgert, Prof. in Halle a. d. S.

Zehnter Jahrgang 1906.

Sechstes Heft:

Das Evangelium Jesu und das Evangelium von Jesus (nach den Synoptikern).

Von D. Erich Schaeder.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1906.

Das Evangelium Jesu

und das

Evangelium von Jesus

(nach den Synoptikern).

Ein Beitrag zur Lösung der Frage in drei Vorlesungen

von

D. Erich Schaeder,
Professor der Theologie in Kiel.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1906.

MAR 28 1907
Divinity School
E.6

Vorwort.

Die folgende Untersuchung erscheint als ein zusammenhängendes Ganzes. Der Titel will nur daran erinnern, daß sie aus drei Vorlesungen besteht, die auf der achten theologischen Lehrkonferenz in Mölln i. L. gehalten wurden.

Sch.

Zu den stehenden Vortragsthematen der Gegenwart gehört die Frage: wer war Jesus. In diesem Thema kehrt das große, entscheidende Arbeitsziel der sogenannten kritischen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts wieder: der historische Jesus. Die Wissenschaft vom Leben Jesu ist mit großer Zuversicht ausgezogen, um ihn zu ermitteln. Es gab Zeiten, in denen sie meinte, sie wäre seiner mächtig geworden, Gang und Inhalt seines Lebens lägen im wesentlichen gesichert vor ihren Augen. Es genügt, in dieser Beziehung an das Buch von B. Weiß zu erinnern. Aber es ist der Wissenschaft vom Leben Jesu gegangen, wie Kähler ironisch von ihren Vertretern gesagt hat: sie zogen aus mit Schwertern und mit Stangen, ihn zu fangen, er aber strich mitten durch sie hindurch. Heute ist diese Untersuchung außerordentlich bescheiden geworden. Niemand wird Wernle besondere Vorsicht in der Erarbeitung und Verbreitung historischer Resultate nachsagen können. Aber er gesteht uns doch in seiner Schrift über die Quellen des Lebens Jesu, daß vieles in dem Lebensgange und Anschauungskreise Jesu für uns im dunkeln bleibe, daß wir eigentlich mit Sicherheit nur von seiner Religiosität urteilen können, von der Art seiner Stellung zu Gott, wie sie war und wie sie nicht war, und von seinem Urteil über Welt und Menschenleben, wie es sich ihm im Blick auf Gott gestaltete. Mag Wernle immerhin sagen, daß wir das Wichtigste über Jesus wissen, wenn wir dies wissen, es ist doch grenzenlos wenig gegenüber dem, was in früheren „Leben Jesu" an Gesichertem zu lesen war. Nun sind aber in den letzten Jahren[1]) vier

[1]) 1903—1905.

hochbedeutungsvolle Arbeiten erschienen, die alle der Ermittlung des historischen Jesus dienen wollen. Es sind die Kommentare Wellhausens zu Markus, Matthäus und Lukas samt seiner Einleitung in die drei ersten Evangelien. Es ist mir nicht zweifelhaft — aber ich brauche hier gar nicht nur mein Urteil ins Feld zu führen —, daß diese Schriften in ihrer gedrungenen Kürze das Hervorragendste sind, was die sogenannte kritische Theologie seit mehreren Jahrzehnten auf dem Gebiet der Evangelien-, resp. der Jesusforschung geliefert hat. Berührt es schon wohltuend, daß diese Arbeiten Wellhausens ohne den reklamehaften Trompetenklang und ohne die lärmende Werbetrommel in die Öffentlichkeit gebracht sind, die das Erscheinen der religionsgeschichtlichen Volksbücher begleitet haben, daß hier ein Forscher ruhig sagt, was er zu sagen hat, so überrascht nun vollends die rückhaltlose Offenheit, mit der Wellhausen den Ertrag der historisch-kritischen Untersuchung des Lebens oder der Geschichte Jesu, wie er vor seiner Seele steht, herausstellt. Er sagt zunächst[1]): „Das Leben Jesu, das früher auf dem Programm der theologischen Literatur und der theologischen Vorlesungen stand, schrumpft neuerdings zusammen auf Probleme aus dem Leben Jesu. Darunter ist das wichtigste, ob und in welchem Sinne er selber sich für den Messias gehalten und gegeben habe." Das ist es also nach Wellhausen: die historische Forschung muß sich darauf beschränken, hinsichtlich der Geschichte Jesu einige entscheidende Fragen aufzuwerfen, Probleme, deren Erledigung unter Umständen auch noch problematisch bleibt. So behält gerade die Beantwortung der genannten Hauptfrage, ob Jesus der Messias sein wollte, bei Wellhausen, wie wir nachher sehen werden, einen stark problematischen Charakter. Wellhausen gibt aber auch noch in Kürze an, was die historische Forschung in bezug auf Jesus positiv ermittelt. Man muß es nur einmal

[1]) s. Einleitung in die drei ersten Evangelien, S. 89.

hören, um es in seiner ganzen erschütternden Dürftigkeit auf sich wirken zu lassen.[1])

„Aus ungenügenden Fragmenten können wir uns einen notdürftigen Begriff von der Lehre Jesu machen. Seine Religion, seinen praktischen Monotheismus kennen wir damit noch nicht; sie liegt nicht allein in seiner Lehre auf offener Bühne, sondern auch in seinem Wesen und Gebaren zu jeder Stunde, zu Hause und draußen, in dem, was er sagte und nicht sagte, was er bewußt und unbewußt tat, wie er aß und trank und sich freute und litt. Seine Person, deren Umgang sie im täglichen Leben genießen durften, hat auf seine Jünger wohl noch stärker gewirkt als seine Lehre." Aber, fügen wir von uns aus im Sinne Wellhausens hinzu: wir kennen seine religiöse Persönlichkeit noch weniger exakt als seine Lehre. „Sie erscheint . . . immer nur im Reflex, gebrochen durch das Medium des christlichen Glaubens." Es ist klar: hier tritt der historische Jesus ins Undeutliche und Schattenhafte. Kähler hat in seinem vielbesprochenen Buch über den sogenannten historischen Jesus und den geschichtlichen, biblischen Christus[2]) geurteilt, daß der Weg, den die Leben Jesu-Forschung einschlage, um zur Wirklichkeit Jesu zu gelangen, ein Holzweg sei. Für jeden, der von dieser Forschung hungrig Antwort auf die Frage: wer war Jesus?, erwartet, scheint es keine kräftigere Bestätigung des Kählerschen Verdikts über sie zu geben, wie die Wellhausensche Herausstellung ihres Ertrages. —

Bekanntlich verfolgt nun der Versuch, den historischen Jesus herauszuarbeiten, bei der weitaus überwiegenden Mehrzahl seiner Vertreter eine höchst bedeutungsvolle Tendenz. Wenn ich von ihr spreche, so weiß ich sehr wohl, daß es allerlei Vetreter und Anhänger der Leben Jesu-Forschung gibt, welche von dieser Tendenz frei sind. Aber das Gros derer, die mit ihr gehen, hat sie; ja man kann sagen: diese Forschung, als eigentümliche,

[1]) A. a. O. S. 114.
[2]) 2. Aufl. 1896.

individuelle Einzelerscheinung der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts genommen, ist von ihr beherrscht. Schon Ritschl hat das ausgesprochen.[1]) Man ist auf die Diskreditierung des apostolischen neutestamentlichen Jesusbildes aus. Man will den Jesus des apostolischen Glaubens und Glaubenszeugnisses ins Unrecht setzen. Der historische Jesus soll das apostolische Evangelium von Jesus oder von Christus beiseite schieben. Er soll einen anderen Glauben begründen, als wie er im apostolischen Evangelium ausgesprochen, bekannt und durch dies Evangelium begründet wird. Ich brauche mich über diese Tendenz der Suche nach dem historischen Jesus nicht weiter auszusprechen; sie liegt vor aller Augen. Der historische Jesus soll, wenn er gefunden ist, das religiöse Prinzip abgeben. Auf ihm soll sich die Religion der Zukunft erheben, er soll die Weiterbildung des Christentums, die als Parole durch die protestantische Welt geht, stützen. Kähler hat den Sachverhalt scharf erkannt: hier der sogenannte historische Jesus und dort der biblische Christus. So wie man sich ihn vergegenwärtigt, gewinnt die Ausführung, mit der Wellhausen seine Einleitung in die drei ersten Evangelien abschließt, durchdringende Bedeutung.[2]) Er weist darauf hin, daß der historische Jesus, nicht erst seit gestern, zum religiösen Prinzip erhoben und gegen das Christentum, d. h. gegen das apostolische Evangelium von Jesus als dem Christus, ausgespielt wird. Er gibt zu, daß in der Tat reichlicher Anlaß dazu vorhanden sei, die eigene Absicht Jesu von der Wirkung, die er tatsächlich in der Geschichte gehabt hat, d. h. vom Christentum oder vom Evangelium, zu unterscheiden. Aber trotzdem könne man ihn nicht ohne diese seine Wirkung begreifen. Wenn man ihn davon ablöst, wird man nach Wellhausen seiner Bedeutung schwerlich gerecht. Ja, Wellhausen schreibt den mit Recht vielberufenen Satz: „wir können nicht zu ihm“ (dem historischen Jesus) „zurück, auch wenn

[1]) Rechtfertigung und Versöhnung III² S. 3.
[2]) S. 114 f.

wir wollten". Er denkt, wenn er dies betont, nicht an den dürftigen Inhalt, den der historische Jesus nach seiner eigenen Angabe aufweist. Er denkt an zwei andere Dinge. Erstlich daran, daß der historische Jesus die Schlacken des Judentums an sich hat, „an dem er festhielt, obwohl er ihm entwachsen war". Wollen wir mit unserer Religion auf ihm basieren, dann müssen wir das Jüdische von ihm abstreifen. Aber mit dem Augenblick, wo wir selber dies tun, haben wir den historischen Jesus verloren. Wir lassen dann, meint Wellhausen, unsere ratio oder unsere religiös-sittliche Überzeugung darüber entscheiden, was an Jesus das vergänglich-jüdische und was an ihm das bleibend-religiöse ist. Aber wer hat dann hier die richtige ratio? Wer kann für die Lösung des Jüdischen von Jesus die richtigen Normen aufstellen? Wie klar hat Wellhausen hier gesehen! Was ist z. B. der Harnacksche Jesus, den er in seinen Vorlesungen über das Wesen des Christentums vorführt, anders als ein solcher nach ganz individuellen religiös-sittlichen Maßstäben rationalisierter, nicht mehr historischer Jesus! Nein, urteilt Wellhausen, wollt ihr eure Religion an Jesus knüpfen, dann müßt ihr das urchristliche Evangelium von ihm, dann müßt ihr gerade auch Paulus zu Rate ziehen. Denn hier tritt euch der aus der Umklammerung des Judentums befreite Jesus entgegen, den die geschichtliche Entwicklung und nicht eure Willkür freigemacht hat. — Aber Wellhausen hat noch einen anderen Grund gegen die Begründung unseres Glaubens auf den historischen Jesus und gegen seine Lösung von dem apostolischen Evangelium. Und dieser andere ist viel schwerwiegender als der erste. Man kann im Sinne Wellhausens sagen: Der sogenannte historische Jesus, der dem apostolischen Evangelium von Jesus entgegentritt, ist strenggenommen gar nicht der historische. Im Evangelium, auch in dem des Paulus, spricht ja der religiös-befreiende, erlösende Eindruck zu uns, den seine Person gemacht hat. Das neutestamentliche, apostolische Evangelium hält, wenn auch in allerlei

zeitgeschichtlichen Verbrämungen, diesen lebendigen Eindruck Jesu auf seine Zeitgenossen fest. Und dieser Eindruck gehört notwendig zu seiner Wirklichkeit, also auch zu unserem Bilde von ihm. Ja, nur durch das Evangelium hat Jesus überhaupt in der Geschichte der Menschheit gewirkt. Nur so ist er eine historische Größe im Sinne umfassender geschichtlicher Wirkung geworden. — Überschlägt man diese Gedanken Wellhausens, dann hat man die verblüffende Tatsache vor sich, daß ein Forscher, der selber mit umfassenden Mitteln an der Fixierung des historischen Jesus arbeitet, diesem Jesus, dem Schibboleth der ganzen modernen, religions-historischen Theologie, die Fähigkeit abspricht, den christlichen Glauben zu normieren. Er führt uns über ihn hinaus zu dem Jesus der Apostel oder dem Christus des Glaubens. Im Grunde ist der für Wellhausen geschichtlicher wie der sogenannte historische Jesus von Strauß an bis auf Wernle und Bousset. Und wie er geschichtlicher ist als der, so ist er auch nach Wellhausen im stande, der Stützpunkt unserer christlichen Religiosität zu sein, was der historische nicht sein kann. — Kähler hatte in scharfer, zielbewußter Antithese dem sogenannten historischen Jesus, den er für einen phantastischen Schemen der modernen Evangelienkritik hält, den geschichtlichen biblischen Christus gegenübergestellt. Geschichtlich in dem Sinn, daß er der wirkliche Jesus ist und daß er allein Geschichte gemacht hat und machen wird. Kähler hat nun freilich durchaus keinen einfachen Eideshelfer an Wellhausen. Wellhausen will auf die Herausarbeitung des historischen Jesus, so kümmerlich oder unsicher sein Bild auch ausfallen mag, nicht verzichten. Aber indem er ihn zu gewinnen sucht, tritt er nicht in den üblichen Gegensatz gegen das apostolische Glaubenszeugnis von Jesus, sondern wird zu ihm hingetrieben. Die Zeit, in der man so durchdringend zwischen Jesus und dem Evangelium von Jesus schied, ist dank der Arbeit Wellhausens vorüber oder sollte doch vorüber sein. Das wollen wir ihm auch danken.

Ich finde ja nun freilich die Situation, in der sich Wellhausen selber befindet, trostlos. Er will auf rein historischem Wege an die Wirklichkeit Jesu heran. Aber Jesus entwindet sich ihm in eigentümlicher Weise. Einen Jesus, der hinter dem apostolischen Evangelium liegt, kann er nicht fassen. Es gibt hier nur ein verschwimmendes Bild. Und den Jesus, der im Evangelium der Apostel und der Urchristenheit auftritt, kann er auch keineswegs einfach gelten lassen. Denn dieser Jesus ist so doch nicht der wirkliche, der historische. Unter Absehen vom Evangelium und unter Benutzung des Evangeliums hat die unterscheidende historische Kunst des Theologen Jesus zu ermitteln. Wie unsicher ist dieser Weg, wieviel Willkürlichkeiten ist er ausgesetzt! Und was soll der Glaube machen, wenn er angewiesen wird, von dem Ertrage dieser schwebenden, schwimmenden Untersuchungen zu leben! —

Wir nehmen uns nun aus den Wellhausenschen Angaben die eine als wertvolles Zugeständnis heraus: die Wirklichkeit, die geschichtliche Wirklichkeit Jesu ist nicht ohne das Evangelium von Jesus, ohne die gläubige Betrachtung Jesu, wie sie im apostolischen Evangelium vorliegt, und nicht im Gegensatz gegen sie zu erfassen. Weit entfernt, daß der Glaube der Zeitgenossen Jesu, seiner Apostel, das reine Hindernis für diese Männer gewesen ist, die Wirklichkeit Jesu festzuhalten. Nein, er hat gerade auch dazu gehört, daß ihnen und uns diese Wirklichkeit blieb. Im Blick auf diese Angabe Wellhausens treten wir, wenn es die Frage nach der Wahrheit und Wirklichkeit Jesu gilt, beherzt auf den Boden des apostolischen oder urchristlichen Glaubenszeugnisses von ihm. Wir widerstehen der modernen Versuchung, ihn unter Absehen von dem Glauben, der sich in diesem Zeugnis ausspricht, gewinnen zu wollen.

Jeder von uns weiß nun, daß die drei synoptischen Evangelien, die hier für uns in Frage stehen, solches urchristliches Evangelium von Jesus enthalten. Diese Bücher sind Glaubens-

bekenntniſſe von Jeſus und zu Jeſus, weiter nichts. Kein Gedanke daran, daß hier abgeſehen vom Glauben, aus ſogenanntem rein hiſtoriſchem Intereſſe etwas, irgend etwas über Jeſus geſagt würde. Der Glaube, daß Jeſus der Chriſtus ſei, ſpricht ſich hier aus. Und an dem Faden dieſes Glaubens iſt jedes einzelne Stück und Stückchen, das von Jeſus berichtet wird, aufgereiht. Es genügt, für dieſe Tatſache an den Anfang des Markus-Evangeliums zu erinnern: ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, Anfang des Evangeliums von Jeſus Chriſtus. Wie nun? Bieten uns dieſe drei Schriften die Wirklichkeit Jeſu? Das iſt das Intereſſe, mit dem wir an ſie herantreten. Wir als Theologen. D. h. wir als Männer, die den Glauben bearbeiten und in Sachen des Glaubens Führer ſein ſollen. Der Glaube, der chriſtliche Glaube iſt hungrig nach der Wirklichkeit Jeſu, von der er lebt, nicht bloß der reine Hiſtoriker hat dieſen Hunger in ſich. Der chriſtliche Glaube hat ihn ebenſo. Er lebt ja von Geſchichte, er lebt von Jeſus, der ein Stück Geſchichte iſt. Er ſucht deshalb in den neuteſtamentlichen Büchern, auch in den Synoptikern, die ihm dieſen Jeſus im Glauben bezeugen, nicht bloß den Glauben an Jeſus, das menſchliche Vertrauen, welches ihm entgegengebracht wird. Er ſucht ihn ſelbſt, er trachtet nach ſeiner objektiven Wirklichkeit. Denn die iſt das Felsgeſtein, auf dem er fußen und ruhen will. Aller Glaube hat das unveräußerliche Intereſſe an der Frage in ſich, ob die neuteſtamentlichen Bekenntniſſe zu Jeſus, ſo auch die der drei Synoptiker, Wahrheit, geſchichtliche Wirklichkeit bieten. Dies Intereſſe wird in unſerem Glauben nicht etwa erſt durch die Kritik der neuteſtamentlichen Bücher erweckt. Selbſtredend, dieſe Kritik verſchärft es, ruft es lebendiger, dringender auf den Plan. Aber es iſt für den Glauben weſentlich. Er exiſtiert nicht ohne dies Intereſſe. Er lebt ja von Geſchichte und von geſchichtlichen Realitäten. Julius Kögel hat in einem wertvollen Vortrag, betitelt: Die Bedeutung der Geſchichte Jeſu für

den Glauben,[1]) mit vollem Recht betont, daß es gerade die Anfechtungszeiten unseres Christenglaubens, also die Zeiten, in denen er seine ganze „Glaubens"-Art, seinen Charakter des Trauens und Vertrauens offenbart, sind, in welchen der Sinn für die geschichtliche, objektive Realität Jesu und der Rettung in ihm bei uns lebendig ist. Wir wollen doch nicht meinen, daß nur die Kritiker für uns am Herrn Jesus und an seiner Wahrheit Kritik üben. In Zeiten der Anfechtung sind wir Glaubensmenschen selbst die eifrigsten, unerbittlichsten Kritiker. Unsere Kritik ist dann unter Umständen von einer erstaunlichen Dialektik. Kein anderer, wie Luther, hat das schon vor Jahrhunderten bekannt.

So fragt es sich denn: wie können wir darüber entscheiden, ob unsere synoptischen Bücher mit ihrem Evangelium von Jesus uns die Wirklichkeit Jesu bieten? Was für ein Weg tut sich uns auf, um dies auszumachen? In dem Thema, welches mir gestellt ist, das Evangelium Jesu und das Evangelium von Jesus, liegt ein Weg, meines Erachtens der richtige, der notwendige Weg, angedeutet. Aber ehe ich dazu übergehe, ihn zu betreten, muß ich Wege abweisen, die hier nicht zum Ziele führen. Ich nenne sie nicht Irrwege. Aber ich sage: sie bringen uns nicht bis an das Ziel.

Wer in den Überzeugungen der sogenannten Erlanger Theologie aufgewachsen ist, ruft für die Frage, ob das Evangelium von Jesus, welches in den drei Synoptikern enthalten ist, uns die geschichtliche Realität Jesu vorführe, die eigene christliche Erfahrung an. Er betont, daß von diesem synoptischen Jesus, ebenso wie von dem paulinischen oder johanneischen erneuernde, wiedergebärende Wirkungen ausgehen. Dieser Jesus steht ihm als der schöpferische Urheber des eigenen neuen Ich vor der Seele, welches er als ein Stück innerer Wirklichkeit erlebt oder

[1]) Probleme der Geschichte Jesu und die moderne Kritik, 4 Vorträge, Groß-Lichterfelde, Tempel-Verlag 1906.

erfährt. Und nun urteilt er so: von der Realität meines neuen Ich, meiner inneren Erneuerung aus kann ich den Schluß auf die geschichtliche Realität des synoptischen Jesus machen, von dem sie ausgeht. In meiner Erneuerung erlebe, erfahre ich seine Wirklichkeit. Ich habe keinerlei historische Untersuchungen mehr nötig, ob seine Glaubenszeugen in den drei ersten Evangelien seiner geschichtlichen Wahrheit gerecht geworden sind oder nicht. Dank meiner Erfahrung steht mir das fest. Ein außerordentlich einfacher Weg, um hier mit der Frage: Geschichte oder nicht, fertig zu werden. Nun sei ausdrücklich betont, diese christliche Erfahrung — ob sie ganz richtig beschrieben ist, lasse ich dahingestellt — gehört sicher mit zu der Entscheidung, um die es sich hier für uns handelt. Ein abschließendes Urteil über die Geschichtlichkeit des synoptischen Jesus gibt es nicht ohne den Glauben und ohne die Erfahrung des Glaubens. Wir werden das sehen. Aber nimmermehr kann hier die Erfahrung alles ausmachen wollen. Sie berührt sich mit dem geschichtlichen Jesus oder mit Jesus, der ein Stück Geschichte ist — natürlich noch mehr, aber sicher doch ein Stück Geschichte — durch das Medium der geschichtlichen Überlieferung. Aller Überlieferung gegenüber, auch dieser von Jesus, der synoptischen und der in den sonstigen neutestamentlichen Glaubenszeugnissen vorliegenden gegenüber, gilt es zweifellos geschichtliche Untersuchung, geschichtliches Nachsehen. Ich weiß wohl, was ich damit sage, ich weiß wohl, wieviel Schwierigkeiten hiermit angerührt sind. Aber man muß dies sagen. Und hierzu kommt nun dem reinen Erfahrungsbeweis für die Geschichtlichkeit des synoptischen Jesus gegenüber noch ein Zweites. Wir machen die Erfahrung, daß uns der Jesus der synoptischen Evangelien erneuert, ja nur im Glauben. An unserem Vertrauen auf ihn hängt sie, in unserem Vertrauen auf ihn wird sie erlebt. Weil es so steht, müssen wir fragen: woher nimmt der Glaube, der für uns Träger und Mittler unserer christlichen Erfahrung ist, das Recht, das synoptische

Zeugnis von Jesus als Wahrheit anzusprechen? Antwort: sicher gehören dazu irgendwie historische Erwägungen, historische Einsichten in den Charakter dieses Zeugnisses. Der bequeme Vorschlag, die Geschichte Geschichte sein zu lassen und nur die christliche oder geistliche Erfahrung zu hören, ist zu bequem. Gewiß sind die historischen Motive nicht alles für den Glauben, gewiß nicht. Aber sie gehören zu ihm. Er hängt ja an Geschichte. Er vertraut auf eine geschichtliche Größe, Jesus, die durch geschichtliche Überlieferung an ihn kommt. Man kann nicht verkennen, daß die Einsicht in diesen Sachverhalt heute stetig zunimmt. Aus ihr ist nun eine Antwort geboren, die von der Auffassung der Erlanger Theologen durch eine deutliche Kluft getrennt ist und die doch bei allem relativen Recht, welches sie an sich trägt, die Frage des Glaubens nach der Geschichtlichkeit des synoptischen Jesusbildes nicht genügend löst. Der, welcher sie ausgesprochen hat, ist Kögel in seinem vorhin[1]) erwähnten Vortrag: Die Bedeutung der Geschichte Jesu für den Glauben. Kögel greift hier auf bestimmte Gedankengänge Cremers zurück. Das Urteil über die Historizität des biblischen, also auch des synoptischen Jesusbildes, ist nach Kögel durchgreifend oder prinzipiell ein Glaubensurteil. Glaube spricht hier, nicht historische Untersuchung. Kögel handhabt nun, nebenbei gesagt, selber auch die historische Untersuchung über das synoptische Jesusbild mit großer Sachkunde und Energie. Das zeigen seine Vorträge über das Messiasbewußtsein Jesu, über die Ekstase Jesu, die in der vorhin genannten Sammlung: Probleme der Geschichte Jesu zusammengefaßt sind. Aber diese Untersuchung hat nach der Auffassung Kögels keine Bedeutung für die Entscheidung des Glaubens über die Geschichtlichkeit des synoptischen Jesuszeugnisses. Die wird auf andere Weise getroffen. Kögel hebt hervor, daß uns in den synoptischen Evangelien ein Jesus entgegentritt, der bei aller

[1]) Siehe S. 15.

heiligen Gegnerschaft gegen die Sünde doch in Gottes Vollmacht und aus Gottes Geist der gnädige Freund und Genosse der Sünder ist. Für den Menschen, den das Gewissen wegen seiner Sünde verklagt, und zwar im Blick auf Gott unbedingt verklagt, für den Menschen mit der Unheilsgewißheit, ist dieser von Gott gewollte und belebte Freund der Sünder das schlechthinige Widerspiel von allem, was natürlicherweise, vernünftigerweise zu erwarten wäre. Er ist das schlechthin Paradoxe. Nur Menschen, die in ihrem Innern noch nicht eindringend von Gott berührt sind, können ihn für selbstverständlich halten. Steht nun aber die Geschichtlichkeit, die Wirklichkeit dieses Jesus in Frage, dann antwortet der in seinem Gewissen getroffene Mensch, der Mensch mit der Unheilsgewißheit, in diesem Sinne der Glaubende: Das Paradoxe an der Erscheinung dieses Jesus ist die Gewähr, der Erweis seiner Geschichtlichkeit. Dies Paradoxe bürgt dafür, daß er kein Phantasieprodukt ist. Hätte menschliche Phantasie den synoptischen Jesus — wir können nun im weiteren sagen: den neutestamentlichen Jesus überhaupt — gebildet, so würde er anders ausgefallen sein. Sein durchgehender Gnadencharakter, der mit seinem durchgehenden richterlichen Ernst gepaart ist, bürgt für seine geschichtliche Realität. Dies Urteil über sie ist in der Tat ein Glaubensurteil. Verstärkt wird es nun bei Kögel durch eine Erwägung von wirklich historischem Charakter. Er hebt hervor, daß unsere Evangelien diesen paradoxen Jesus in einer Fülle konkreter historischer Einzelzüge, Einzelaussprüche, Einzeltaten und Einzelerlebnisse vorführen. Eine Erdichtung seines Bildes ist nun auch durch diese konkrete Einzelausführung desselben ausgeschlossen. Die letztere kann nur der Niederschlag wirklicher, in buntem Wechsel erfolgter Ereignisse sein.

Unzweifelhaft kommt in diesen Gedanken Kögels das starke Gefühl für die Notwendigkeit historischer Beweisführung im Interesse des Glaubens zum Ausdruck. Aber man kann doch nicht sagen, daß dieses Interesse befriedigt wird. Das „geistlich"

Paradoxe oder Absurde geschichtlicher Vorgänge oder geschichtlicher Mitteilungen beweist in keiner Form ihre geschichtliche Realität, auch nicht dem Glauben. Hier gehört doch historische Einsicht her, nicht bloß geistliche Einsicht. Man wird nicht, wie Cremer das meinte, vom Gewissen aus mit historischen Tatsachen fertig. Zum Gewissensurteil, zum „geistlichen" Urteil müssen noch andere Erwägungen treten. Und auch der Glaube hat sie nötig. Gerade auch er.

Worin bestehen nun diese Erwägungen? Meines Erachtens in einem Zweifachen. Einmal sind wir nur dann in der Lage, in der Glaubenspredigt oder im Evangelium der Synoptiker von Jesus geschichtliche Wahrheit zu sehen, wenn sich zeigen läßt, daß das Evangelium der Urgemeinde von Jesus aus dem oder aus einem Evangelium Jesu von sich selbst erwachsen ist. Es muß festgestellt werden, ob resp. daß Jesus sich selber in ein Evangelium gefaßt, daß er sich selber in dieser Form dem Glauben als Objekt dargeboten hat. Läßt sich das nicht zeigen, geht das nicht aus unseren Synoptikern klar hervor, resp. geht das Gegenteil aus ihnen hervor, dann sind wir nicht in der Lage, auf das synoptische Evangelium von Jesus unseren Glauben zu basieren. Wir ertragen es nicht, daß Jesus in eine Beleuchtung gerückt wird, in die er sich nicht prinzipiell, fundamental selber gerückt hat. Wir ertragen es nicht, daß ihm Begeisterung oder Verehrung und Dank Kronen aufs Haupt drücken, nach denen nicht seine eigene Hand gegriffen hat. In der Sache, die unser Leben in seinen tiefsten Tiefen angeht, in der Frage unseres Heils und unserer Rettung durch Jesus, müssen wir den prinzipiellen Einklang zwischen dem Urteil der Bekenner Jesu über ihn und seinem eigenen Urteil über sich vor Augen haben. Sonst geraten wir ins Wanken. Man braucht hier noch gar nicht an die Tatsache zu erinnern, daß Jesus seinen Jüngern durch die Bekämpfung der pharisäischen Gepflogenheiten einen tiefen Schrecken davor eingeflößt hat, dort

Ehren zu nehmen und Ehren auszuteilen, wo Gott keine austeilt. Die elementare Situation unseres Glaubens spricht hier. Sehen wir nicht, daß Jesus sich ins Evangelium faßte, dann müssen wir es ablehnen, daß er hineingefaßt wird. Dies heißt nun nichts anderes wie: es gilt in bezug auf das Evangelium der Synoptiker von Jesus eine Untersuchung des Selbstbewußtseins Jesu. Bei der Ermittlung des Selbstbewußtseins Jesu muß die historische Untersuchung seiner Wirklichkeit, die den Interessen unseres Glaubens dient, einsetzen. Das Selbstbewußtsein Jesu ist der letzte, notwendige Punkt, auf den wir hier stoßen müssen.[1]) Es gibt in dieser Beziehung eine erfreuliche Übereinstimmung unter Theologen der neusten Zeit. Es sei z. B. nur an Grau[2]) und Lütgert[3]) erinnert. Wellhausen urteilt,[4]) daß man über das Selbstbewußtsein Jesu bis zum Überdruß viel geredet und geschrieben habe. Es kann darüber gar nicht genug geschrieben werden; das zeigen nicht zum wenigsten Wellhausens eigene verfängliche Mitteilungen über diesen Grundpunkt aller gläubigen Jesus-Erkenntnis. — Allein die Feststellung der Tatsache, daß Jesus sich selber als Inhalt des Evangeliums gewußt und verkündigt hat, ist doch nur die *eine* historische Erwägung, die es hier gilt. Notwendigerweise tritt eine andere hinzu. Man meine auch nicht, daß sie etwa nur von Gelehrten angestellt wird. So wie die Dinge liegen, stellt sie jeder im Interesse seines Glaubens an. Die einen mit den Mitteln technischer Gelehrsamkeit, die andern ohne sie. Es handelt sich um die Frage, ob Jesu Selbstbewußtsein in sich einhellig und einheitlich ist. D. h. ob er, wenn er sich zum Gegenstand des Evangeliums machte, nicht zugleich Gedanken oder Mitteilungen über sich

---

[1]) Ähnliche Gedanken habe ich in meiner Arbeit: Die Christologie der Bekenntnisse und die moderne Theologie 1905, ausgesprochen.

[2]) Das Selbstbewußtsein Jesu 1887.

[3]) Gottes Sohn und Gottes Geist 1905, S. 2.

[4]) Einleitung in die drei ersten Evangelien, S. 94.

bietet, die damit kontrastieren. Ist nicht, um zur Verdeutlichung gleich eins zu nennen, ist nicht seine Angabe, daß niemand gut sei denn Gott allein, ein Zug seines Selbstbewußtseins, der sachlich damit streitet, daß Jesus ein Evangelium von sich selbst verkündigte? Neben dieser Angabe stehen aber andere, die uns die gleiche Frage aufdrängen.

Jetzt ist uns unser Thema und seine Notwendigkeit im Interesse des christlichen Glaubens deutlich. Das Evangelium Jesu und das Evangelium von Jesus nach den Synoptikern — das besagt: es soll an der Hand der Synoptiker die große Frage behandelt werden, ob Jesus selber Evangelium verkündigt hat, Evangelium von sich, ob das Evangelium von Jesus aus einem Evangelium Jesu erwachsen ist. Die Frage des Selbstbewußtseins Jesu steht hier zur Verhandlung. Und zugleich soll, gesetzt den Fall, wir stoßen auf ein eigenes Evangelium Jesu, die Frage erledigt werden, steht dies Evangelium Jesu im Selbstbewußtsein Jesu ungefochten da, wird es hier nicht von kontrastierenden Gedanken erdrückt oder aufgelöst? Wen bewegen heute diese Fragen nicht? Mußte erst Frenssen kommen, um sie uns wichtig zu machen? Ist nicht die gesamte Theologie der Gegenwart auf sie konzentriert und der Glaube mit ihr? Wir dringen mit unserem Problem in die Tiefen der synoptischen Evangelien ein. Diese drei Evangelien sind ja doch nun einmal heute der Schauplatz, auf dem für unseren Glauben gestritten wird. Hier liegen jetzt unsere entscheidenden Kämpfe. Man darf sich in dieser Beziehung nicht gegen geschichtliche Situationen, die unter Gottes Regierung entstanden sind, auflehnen. Man darf heute nicht so tun, als komme es vorzugsweise auf die Untersuchung und Verteidigung des johanneischen Evangeliums oder des Paulinismus an. Selbstredend gehören diese Arbeiten auch zu den Verpflichtungen, die uns vor die Türe gelegt sind; man denke dafür nur an Wredes Paulus. Aber dichter an der Schwelle unseres Glaubenslebens liegt heute doch das synoptische

Problem. Das synoptische Problem ist aber kurzgesagt die Frage, welche unser Thema stellt: Das Evangelium Jesu und das Evangelium von Jesus. — Es ist kein Zweifel: Der Gang der Kirchengeschichte ist bis dahin so verlaufen, daß die drei ersten Evangelien das Glaubensleben nicht genügend befruchtet und gestaltet haben. Vom Gang des Protestantismus ist dies evident. Jülicher schreibt freilich in seiner Einleitung, daß das Evangelium Matthäi das wichtigste Buch geworden sei, das jemals geschrieben wurde. Er erinnert an seinen „ungeheuren Einfluß auf die Kirche". Aber daß der Christus des Matthäus und ebenso der seiner synoptischen Genossen an die Kirche seine charakteristischen, geschweige denn alle seine Gaben ausgeteilt hätte, wer will das sagen? Dazu will uns Gott durch die Kämpfe der Gegenwart bringen, daß wir, die wir Paulus erlebt haben und wahrhaftig stets von neuem erleben müssen, nun auch den besonderen Erkenntnis- und Lebensreichtum der drei ersten Evangelien erleben. Denn daß sie gegenüber Paulus — ich sage nicht: dem Paulus entgegen — über einen solchen besonderen, individuellen Reichtum verfügen, in ihrem Christusbild, aber auch z. B. in der Beleuchtung der Heilsordnung, wer will das leugnen? Der Sinn der Kirchengeschichte, der Sinn des Ganges der Gemeinde Christi durch die Zeiten liegt darin, daß sie in fortschreitendem Aufstieg den Reichtum Christi ausschöpft. Daß ihr Christusbesitz immer umfassender und vielseitiger wird, das ist es, was Gott ihr zugedacht hat. Jetzt stößt er ihr unter den Wirren der Zeit die Pforten der synoptischen Evangelien auf. Aber sie kann diese Zeugnisse nur verwerten, wenn sie hier in der Frage: das Evangelium von Jesus und das Evangelium Jesu klar sieht. —

Es wurde oben schon daran erinnert, daß das Evangelium von Jesus, welches uns die Synoptiker bieten, ja das Evangelium von Jesus überhaupt, in nuce das Bekenntnis zu seiner Messianität, zu ihm als dem Christus Gottes ist. Folglich gibt

es prinzipiell dann ein eigenes Evangelium Jesu, wenn er sich selbst für den Christus gehalten und als solchen seiner Umgebung dargeboten oder verkündigt hat. Wird der Messiasanspruch Jesu mit geschichtlichen Gründen abgestritten, dann hat das Evangelium Jesu ein Ende. Bekanntlich hat Wrede in seiner Arbeit: Das Messiasgeheimnis in den Evangelien[1]) den Nachweis zu erbringen gesucht, daß die Selbstbeurteilung Jesu unter dem Gesichtspunkt des Christus ungeschichtlich sei. Hier haben wir den Versuch, das Evangelium Jesu geschichtlich zu entwurzeln, und in notwendiger, gewollter oder nicht gewollter Folge dann auch das Evangelium von Jesus. Man muß es sich klar machen: nicht mehr und nicht weniger als die Wahrheit des apostolischen Evangeliums von Jesus steht hier auf dem Spiel. Wrede ist der eine in rücksichtslosem, wenn man will: radikalem Forscherdrang vordringende Theologe, mit dem wir es hier zu tun haben. Er macht völlig reinen Tisch. An seine Seite tritt Wellhausen. Aber doch als ein recht anderer. Wellhausen ist nicht einfach Bestreiter des Messiasbewußtseins Jesu. Dieses ist ihm immerhin eine Sache historischer Möglichkeit, wenn auch recht schwebender und unsicherer.[2]) Aber Wellhausen tritt einen umfassenden Beweis dafür an, daß Jesus, selbst wenn er sich irgendwann und irgendwie in seinem Leben als Christus bezeugt habe, doch kein Evangelium verkündigt habe. Das Evangelium soll reine spätere Gemeindesache sein. Ein Evangelium Jesu gibt es nicht. Diese These begründet Wellhausen damit, daß das Evangelium stets, von Anbeginn seiner Existenz an, etwas ganz Bestimmtes, Präzises sei. Nämlich nicht die Verkündigung von Jesus als dem Christus schlechthin, sondern die Verkündigung von dem gekreuzigten und auferstandenen Christus. Frohe Botschaft von Jesus für den Glauben war nach Wellhausen immer nur dies eine: Botschaft von ihm als dem leidenden,

[1]) Göttingen 1901.
[2]) Vergl. a. a. O. S. 92 ff.

verworfenen und durch Gott zum himmlischen Leben, zu himmlischer Herrlichkeit erweckten Messias. Diese Botschaft aber, dies eine Evangelium sensu technico hat Jesus nach Wellhausen nie verkündigt. Es ist Produkt seiner Jüngergemeinde. Er hat es nicht getan, und er kann es nicht getan haben. So kommt Wellhausen tatsächlich auch auf das Resultat hinaus, daß er das Evangelium der Synoptiker von Jesus ins Wanken bringt. Er entzieht ihm die Grundlage, welche es in dem Selbstbewußtsein Jesu hat. Sobald man dies hört, erkennt man, wie der Gedanke Wellhausens, den wir vorhin anführten, daß das Evangelium von Jesus für uns zur geschichtlichen Wirklichkeit Jesu gehört und daß wir nicht unter Lösung von diesem Evangelium einen historischen Jesus herausarbeiten und dem Glauben als Grundlage geben können, um seine wirkliche Bedeutung gebracht wird. Wir erwähnten diesen Gedanken als ein erfreuliches Zeichen, daß sich für die Beurteilung der Wirklichkeit Jesu bei den Vertretern der sogenannten kritischen Theologie brauchbarere Gesichtspunkte bemerkbar machen. Aber man muß doch gestehen: das Evangelium von Jesus ist für jeden Menschen, der geschichtlich exakt denken will, und das will eben der Glaubende auch, um sein historisches Geltungsrecht gebracht, wenn es aus der festen Verankerung im Selbstbewußtsein Jesu herausgehoben wird. Und diesen tödlichen Schaden fügt ihm in seiner Weise auch Wellhausen zu. — Jedenfalls hoffe ich jetzt begründet zu haben, wie ich dazu komme, mich in unserer Untersuchung über das Evangelium Jesu und das Evangelium von Jesus mit den beiden Männern, von denen eben die Rede war, mit Wrede und Wellhausen, auseinanderzusetzen. Sie sind die maßgebenden verneinenden Geister, welche es hier zu beachten gilt, jeder in seiner Weise, Wellhausen der ungleich umfassendere und doch auch geschichtlich vorsichtigere. Ich glaube auch nicht fehl zu gehen, wenn ich annehme, daß speziell der Blick auf Wellhausens Arbeiten über die Synoptiker zur Aufstellung meines Thema geführt hat. — Die weitere

Frage aber, die wir hier zu erledigen haben, ob das Evangelium Jesu, wenn es sich als geschichtliche Realität nachweisen läßt, seinen unangefochtenen Platz im Selbstbewußtsein oder in der Selbstschätzung Jesu habe, sie wird dann nicht nur unter Bezugnahme auf Wrede und Wellhausen erledigt. Sie nötigt uns, Behauptungen der modernen religions-historischen Theologie überhaupt zu prüfen. Speziell auch einen Gedankengang des Mannes, der unter den Religionshistorikern als der straffste systematische Geist zu gelten hat, Tröltschs. —

Nun zunächst zu Wrede. Die Auseinandersetzung mit ihm kann beträchtlich kürzer verlaufen, wie die mit Wellhausen. Mit aus dem Grunde, weil in der theologischen Diskussion der letzten Jahre Wichtiges, was gegen Wrede entscheidet, bereits gesagt ist.[1]) Ich will aber doch der Beweisführung gegen ihn eine selbständige Spitze geben. Wredes Argumentation gegen das Messiasbewußtsein Jesu verarbeitet in der Hauptsache Beobachtungen, die er am Markus-Evangelium macht. Trotzdem sein Urteil über die Geschichtlichkeit dieses Evangeliums ein höchst skeptisches ist, meint er doch, hier dem relativ einfachsten und deshalb der Wirklichkeit Jesu immerhin am nächsten stehenden Bericht zu begegnen. Wrede macht nun auf einen eigentümlichen Widerspruch aufmerksam, der in bezug auf die Bekundung des Messiastums Jesu das Markus-Evangelium durchzieht. Auf der einen Seite hält Jesus hier seine Messianität lange verborgen. Er gebietet den Dämonen, die ihn als den Christus bezeugen, daß sie schweigen 1, 34; 3, 11 und 12. Ja, als Petrus endlich im Namen seiner Mitjünger das Bekenntnis zum Messiastum Jesu ausgesprochen hat, bedroht sie Jesus, daß sie niemandem von ihm sagen 8, 30. Erst beim Einzug in Jerusalem zieht Jesus vor allem Volk den Schleier von der Sache 11, 2, 9 und 10; 12, 6; 14, 61 und 62. Die beiden anderen Synoptiker haben dieses

[1]) Vgl. auch Bousset, Theologische Rundschau 1902 S. 307 ff. u. 347 ff.

verhüllende Verfahren Jesu so strikt nicht mehr; bei Markus wird es in der beschriebenen Weise durchgeführt. Aber dies ist doch nur das eine in dem Markus-Bericht. Jesus steht hier doch zugleich als der da, der sich tatsächlich, besonders in seinen Wundern fort und fort als den Christus dokumentiert. Beide Reihen der ältesten Überlieferung können nach Wrede unmöglich zugleich geschichtlich sein. Jede von beiden bringt die andere ins Wanken. Fragt es sich nun aber, wo hier das geschichtliche Recht liegt, dann kommt noch ein anderes Moment in Betracht. Der Christusgedanke, welcher nach Markus wie nach den anderen Synoptikern von Jesus vertreten wird, steht in bestimmtem Kontrast mit der Christushoffnung seiner Zeit. Diese erwartet den Messias der Herrlichkeit und Macht. Jesus aber soll es fertig gebracht haben, auf sich in seiner menschlichen Niedrigkeit die Messiasidee anzuwenden. Diese Schwierigkeit tritt mit dem eben erwähnten flagranten Widerspruch in der messianischen Haltung Jesu zusammen. Beide Instanzen miteinander nötigen zu dem Schluß, daß der Bericht von der messianischen Selbstoffenbarung Jesu überhaupt als ungeschichtlich zu streichen ist, daß aber in dem Bericht von der Verhüllung der eigenen Messianität durch Jesus ein historischer Kern steckt, nämlich der: Jesus hat dem Messiasanspruch überhaupt ferngestanden. Wrede hat nun aber auch im Markus-Evangelium einen Punkt entdeckt, an welchem es deutlich wird, wie es zu der fälschlichen Eintragung des Christusgedankens in das Selbstbewußtsein Jesu und zur Anwendung desselben auf seine Persönlichkeit gekommen ist. Für Wrede verrät ja Markus überhaupt durch eine Reihe unwillkürlicher Spuren die ursprüngliche geschichtliche Situation. Es handelt sich um die Äußerung Mark. 9, 9: als sie herabstiegen vom Berge, befahl er ihnen, daß sie niemandem was sie gesehen erzählten, außer wenn des Menschen Sohn von den Toten auferstanden sei. Aus dieser Bemerkung soll das Faktum hervorleuchten, daß es die Auferstehung Jesu, d. h. genauer die Über-

zeugung der Jünger von der Auferstehung Jesu gewesen ist, welche zur Übertragung des Messiasprädikates auf Jesus geführt hat. Der Auferstehungsglaube ist hier der geschichtliche Hebel, in keiner Weise ist es die Selbstbeurteilung Jesu. Eine eigentümlich bestechende Erwägung scheint es nun aber auch plausibel zu machen, daß in der Tat jener Glaube der Jünger diese eminente historische Bedeutung hat. Jesus galt den Jüngern durch seine Auferstehung als zu himmlischer Herrlichkeit und Macht erhoben. Wurde er nun als der Messias proklamiert, dann hielt sich hier die Messiasidee prinzipiell auf der Linie der zeitgenössisch-jüdischen, die von der Herrscherrolle des Christus redete. Auf diese Art würde die Übertragung des Messiasgedankens auf Jesus zunächst im völligen Einklang mit der umgebenden religiösen Situation vollzogen sein und nicht im Bruch mit ihr. Und nun beruft sich Wrede auf die nicht wegzuleugnende Tatsache, daß in der Urgemeinde die Auffassung vertreten ist, Jesus sei durch die Auferstehung zum Christus geworden (vgl. z. B. Akt. 2, 36). Hier soll es sich zeigen: der Auferstehungsglaube hat ihn dazu gemacht. Nachdem aber nun einmal die Messianität des Auferstandenen feststand, bildete sich nach rückwärts greifend auch die Überzeugung von der Messianität des geschichtlichen und des leidenden Jesus. Und diese Überzeugung hatte schließlich die Kraft, den Messiasanspruch in das Selbstbewußtsein Jesu hineinzutragen, wie wir das schon bei Markus sehen, aber nicht, ohne daß in der Erzählung von der Verhüllung der eigenen Messianität durch Jesus die tatsächliche Distanz Jesu von diesem Anspruch noch zutage träte. Man sieht: in diesem ganzen Gedankenaufriß ist der Versuch gemacht, die strikte historische Kontinuität zu wahren. Der Gesichtspunkt der geschlossenen, immanenten Entwicklung entfaltet hier seine ganze Kraft. Der Eindruck, den die Person Jesu lebend und sterbend gemacht hatte, ruft visionäre Erlebnisse hervor, die den Auferstehungsglauben bewirken. Dieser Glaube ergreift die jüdische

Messiasidee, um die Bedeutung des Auferstandenen auszudrücken. Vom Auferstandenen aus wird dann aber auch der geschichtliche Jesus bis in seine Selbstbeurteilung hinein zum Messias geprägt. Die Gemeinde schafft sich ihren Christus und Herrn. Ausgestattet mit der machtvoll-lebendigen Erinnerung an ihn wird sie die Produzentin einer Herrlichkeit und Herrenstellung Jesu, von der seine Seele nichts ahnte. Und das Markus-Evangelium hat den sonderbaren Vorzug, daß es uns durch mehr oder weniger leichte Hüllen hindurch diese Messianisierung Jesu, die in der Urgemeinde mit seiner Apotheose endete, vorführt.

Harnack hat von Versuchen, den Messiasanspruch Jesu als unhistorisch abzuweisen, geurteilt, daß sie uns nötigten, die evangelischen Berichte aus den Angeln zu heben. Das ist gewiß richtig. Aber es kommt Wrede gegenüber auf den Nachweis an, daß es uns durch unsere synoptischen Evangelien, speziell eben durch Markus, unter historischen Gesichtspunkten verwehrt wird, ihre Überlieferung in der Weise, wie Wrede es tut, auf den Kopf zu stellen. Doch ehe wir diesen Nachweis führen, muß betont werden, daß die Wredesche Konstruktion in sich an einer für sie verhängnisvollen Schwäche leidet. Kögel hat diesen kranken Punkt treffend herausgefühlt.[1]) Derselbe Forscher, der neben anderem in dem eigenartigen Inhalt der jüdischen Messiashoffnung, nämlich in der Erwartung eines Messias voll Machtherrlichkeit, das Hindernis sieht, daß Jesus in seiner geschichtlich-menschlichen Niedrigkeit auf sich den Messiasgedanken angewandt habe, derselbe mutet uns zu, ruhig seine Behauptung hinzunehmen, daß Jesus, nachdem er erst einmal durch seine Anhänger als der vermeintlich Auferstandene und zur Herrlichkeit Erhöhte zum Messias proklamiert war, nun auch durch sie für seine irdische Erscheinung bis in den Tod mit dieser Würde ausgestattet worden sei. Aber für diesen weiteren Schritt der Jünger, für die

[1]) Vgl. Probleme der Geschichte Jesu usw. S. 93.

Messianisierung des geschichtlichen Jesus fehlt es hier an jeder ausreichenden historischen Begründung. Ist Jesus, wie Wrede das meint, in Kraft des Auferstehungsglaubens zum Messias im jüdischen Sinne geworden, hat man gemeint (vgl. Akt. 2, 36), daß Gott ihn durch seine Auferstehung zum Messias gemacht habe, wie kommt man zu dem überraschenden Schritt, nun im Widerspruch mit der jüdischen Christusidee zu urteilen, daß schon der irdische und der sterbende Jesus der Messias sei? Natürlich, geschichtlich wäre es gewesen, daß die Jünger Jesu bei der Messianität des Auferweckten, bei seiner in der Auferweckung erfolgten Erhebung zur messianischen Würde stehen geblieben wären. Aber der weitere Schritt der Jünger ist gänzlich unerklärt und wird im Rahmen der Wredeschen Geschichtsbetrachtung unerklärt bleiben. Es lag keinerlei Nötigung vor, die Messianisierung des geschichtlichen Jesus zu vollziehen; man hatte ja die grundlegende Gottestat der Auferweckung und durch sie die Versetzung Jesu in die messianische Herrlichkeit. Der Charakter der jüdischen Messiasidee aber hinderte direkt an der messianischen Betrachtung des irdischen Jesus. Es ist sehr charakteristisch: während der Messiasanspruch des geschichtlichen Jesus auch durch den Hinweis auf den Widerspruch mit der jüdischen Erwartung kassiert wird, schiebt man uns doch die Annahme zu, daß die Jünger Jesu in direktem Kontrast mit dieser Erwartung den menschlich-niedrigen und leidenden Jesus zum Christus gestempelt hätten. — Aber nun zu Markus selbst und zu den Synoptikern. Wenn etwas in ihnen als einhelliges Zeugnis feststeht, so ist es dies, daß Jesus gegen das falsche Christusbild des Judentums polemisiert hat. Er hat dadurch seinen Jüngern den Traum der jüdischen Messias-Erwartung, soweit er Traum war, unerbittlich zerstört. In der Tat, man muß unsere evangelischen Berichte aus den Angeln heben, wenn man dies abstreitet. Ist es nun denkbar, daß die Jünger, die diese Schule der Erziehung zu einer richtigen Christusvorstellung durchgemacht haben und nicht

nur das: die die Tatsache dieser Erziehung in der Erinnerung behalten und der Nachwelt überliefert haben, ist es denkbar, daß die dem geschichtlichen Jesus im Widerspruch mit seinem Wissen und Wollen die messianische Würde beigelegt und so ein neues Christusbild erträumt haben? Solange jener Kampf mit der jüdischen Überlieferung als ein Bestandteil der Geschichte Jesu bleibt — und er wird immer bleiben — so lange ist die Messianisierung Jesu durch seine Anhänger unbegreiflich.[1]) Und nun erinnere man sich daran, wie schlechthin ablehnend Jesus gegen Ehrungen war, die man ihm mit Umgehung Gottes oder im Widerspruch mit Gottes Willen beilegen wollte. Gerade Markus hat uns das Wort Jesu aufbehalten, auf welches die sogenannte kritische Theologie der Gegenwart solch entscheidendes Gewicht legt: was nennst du mich gut? Niemand ist gut denn der einige Gott (10, 18). Hat der Jesus, der dies Wort sprach, nicht einen Damm dagegen aufgerichtet, daß man ihn auf eine Höhe rückte, auf die er sich von Gott nicht gerückt wußte und auf die er sich deshalb selber auch nicht rückte? Und haben die Anhänger Jesu, die dies Wort aufbehalten haben, Markus und die Urheber der Überlieferung, auf welcher Markus fußt, nicht in der Erinnerung an dies Wort eine elementare Hemmung gehabt, Jesus mit erträumten Würden zu umkleiden? Das Markus-Evangelium und die beiden anderen Synoptiker stammen aus einer Gemeinde, die, wie Lütgert treffend hervorgehoben hat,[2]) die unerbittliche Handhabung des Wahrheitskanons durch Jesus im Gedächtnis behalten hat. Diese Gemeinde hat keine Messianisierung Jesu vollziehen können. Dazu hätte sie anders sein müssen, als wie sie nachweislich war. —

Ich hob schon vorhin hervor, daß Wellhausen den Radikalismus Wredes in der Behandlung des Messiasproblems nicht teilt. Er betont, daß Jesus jedenfalls als Messias gekreuzigt

[1]) Vgl. dafür auch Lütgert a. a. O. S. 26.
[2]) A. a. O. S. 26 f.

sein müsse. Bei seiner Hinrichtung müsse er dem Petrus und anderen als der Christus gegolten haben. Wellhausen begründet das damit, daß es nur unter dieser Voraussetzung verständlich werde, wie der Glaube an Jesus mit seiner Kreuzigung nicht abbrach. Die Gewißheit der Messianität Jesu machte es möglich, daß man die Erschütterung des Todeseindruckes überwand und sich weiterhin, wie Wellhausen sich das denkt, zu dem Glauben an die Auferstehung Jesu hindurcharbeitete. — Nun, niemals hätten die Anhänger Jesu am Ende seines Lebens die Überzeugung seiner Messianität gehabt, nie hätte das öffentliche Bekenntnis dieser Überzeugung die Ursache für die Kreuzigung Jesu werden können, wenn Jesus diese Überzeugung nicht in seinen Anhängern erweckt hätte. Dafür bürgt die nachweisbare Erziehung zu religiös-sittlicher Nüchternheit und Gewissenhaftigkeit, die ihnen Jesus hat angedeihen lassen.

Ich finde nun, daß es im Streit um die messianische Selbstbeurteilung Jesu angebracht ist, gar nicht nur die Anwendung der direkt-messianischen Prädikate auf Jesus in den Evangelien zu untersuchen. Der Sachverhalt läßt sich auch durch andere Beobachtungen erledigen. Ich habe bereits früher den Versuch gemacht, diese anderen Argumente sprechen zu lassen. Unter Absehen von den direkten Messias-Bezeichnungen wollte ich schon damals die Messianität als ein Stück des Selbstbewußtseins Jesu erweisen.[1]) Keine Kritik kann aus Markus und aus den anderen synoptischen Evangelien die Tatsache beseitigen, daß Jesus ein weltumfassendes Machtbewußtsein gehabt hat. Hierbei gilt es einzusetzen; man kommt damit viel sicherer zum Ziel, als wenn man sich in der Sphäre der handgreiflichen Messiasdogmatik hält. Jesus hat sich in umfassender Weise als Herr, als κύριος beurteilt. Er legt sich — dies ist das Sicherste der synoptischen Überlieferung — zunächst Macht über die Menschenseelen bei.

---

[1]) Vgl. meine Arbeit über die Christologie der Bekenntnisse usw.

Wer wie er Sünden vergeben kann, wer den Schuldbann auflösen und die Seelen mit Gott verknüpfen kann, der ist der Herr der Seelen. Die Perikope vom Gichtbrüchigen Mark. 2, 1–12 stellt diesen Sachverhalt heraus. Wellhausen behauptet ja freilich, Jesus habe in dieser Szene mit dem Wort: der Menschensohn hat auf Erden Macht, Sünden zu vergeben, dem irdischen Menschen, sich selbst und anderen neben ihm, die Macht der Vergebung zugesprochen. Nicht aber sich allein als einem besonderen, einzigartigen Menschen.[1]) Diese Auffassung hängt mit Wellhausens Deutung des Menschensohn-Prädikates zusammen, auf die ich hier nicht näher eingehen kann. Allein Jesus hat doch, wie die Perikope zeigt, die Nötigung empfunden, den Pharisäern, die in ihm nur einen Menschen wie andere sahen und deshalb seine vergebende Macht bestritten, den Tatbeweis seines Machtbesitzes zu liefern. Er lieferte ihn durch das Wunder der Heilung des Gichtbrüchigen. Darin zeigt sich: im Sinne Jesu kann keine Rede davon sein, daß irgendwelche Menschen jene Macht über die Seelen besitzen. Er, der besondere Mensch hat sie, der auch die Macht über die Natur hat. Die Macht, Sünden zu vergeben, ist etwas Einzigartiges bei Jesus. Haben andere Menschen, die Jünger, sie auch, dann haben sie dieselbe von Jesus zugeteilt bekommen (Matth. 18, 10—20 vgl. Joh. 20, 22 f.). Außer der Gnaden- oder Vergebungsmacht über die Seelen weiß Jesus sich nun auch die Herrschermacht über die Dämonen eigen (Mark. 3, 22 ff. und Parall., vgl. 1, 34; 3, 12). Gibt es ein Reich übermenschlicher Geister, so steht dies Reich in der Gewalt Jesu. Und hierzu kommt als weiterer Zug des Machtbewußtseins Jesu dies, daß er den Naturlauf von sich, von seinem Willen oder Wort abhängig sieht. Ja, wie man aus der Gichtbrüchigen-Perikope folgern kann, hat Jesus seine rettende, vergebende Macht über die Seelen, die für ihn etwas Unsichtbares war und

[1]) Vgl. Markus-Kommentar zu 2, 10.

an die er zu glauben hatte, sich, wie anderen um ihn, durch die augenfällige Beobachtung seiner Macht über den Naturbereich verbürgt. Diese beiden Seiten des Machtbesitzes Jesu hängen für sein Urteil unlöslich zusammen, eine stützt die andere. In Summa: der Weltbereich, nämlich die Menschenseelen, das Reich übermenschlicher Geister und die Natur liegen zu Jesu Füßen. Selbst wenn die Deutung des Wortes Matth. 11, 27: Alles ist mir übergeben von meinem Vater, nach der es besagt: die Macht über alles, die Macht über die Welt, ist mir von Gott übergeben, nicht richtig wäre — immer würde sich doch dies weltumfassende Machtbewußtsein Jesu aus seinen sonstigen Äußerungen feststellen lassen. Und darauf kommt es hier für uns an. Denn nun sagen wir weiter: weiß er sich mit der Macht über die Welt ausgestattet, mit rettender, gebietender, schöpferischer Macht, dann weiß er sich auch als König der Welt. Der König der Welt ist der Mensch, welcher Macht über sie hat. Königsstellung und Machtbesitz hängen nexu indivulso zusammen. Hat man aber das weltumfassende Königtum Jesu, dann hat man seine Messianität. Der Christus ist der König. Und zwar der König der Welt. Wußte sich Jesus im Besitze weltumspannender, rettender, gebietender, schöpferischer Macht, wußte er sich in diesem Sinne als den Inhaber des Geistes oder des Lebens Gottes, dann hat er sich als den Christus Gottes gewußt. Als den, der in Gottes Macht, selbst als König, Gott in der Welt zur Herrschaft bringt oder das Reich Gottes bringt. — Es erscheint mir wichtig, daß man heute die Frage des Messiasbewußtseins Jesu von der Seite seines Macht- oder Königbewußtseins her beantwortet. Dies Bewußtsein ist historisch unerschütterlich, mögen die direkten messianischen Selbstbezeugungen Jesu, wie etwa die, welche in dem Titel des Menschensohnes liegen, mit noch so vielen Dunkelheiten und Schwierigkeiten behaftet sein.

Es kann sich Wrede gegenüber nur noch um das eine handeln, daß man klar macht, wie Jesus zu der Verhüllung

seiner Messianität, die er selbst noch über das Messiasbekenntnis seiner Jünger Mark. 8 hinaus für das Gros des Volkes durchführt, gekommen ist. Erst wenn dies begriffen ist, werden die Bedenken, die sich gegen das Messiasbewußtsein Jesu erheben können, gehoben sein. Wir sind nun alle in der Überzeugung aufgewachsen, daß es pädagogische Rücksichten waren, welche den Herrn zu dem fraglichen Verhalten veranlaßt haben. Wir stellen uns die Situation gewohnheitsmäßig so vor, daß Jesus auf der einen Seite die direkte messianische Selbstbezeugung unterläßt, weil er bei seinen Jüngern und bei dem Volk überhaupt die Erweckung fälschlicher, judaisierender Zukunftserwartungen vermeiden möchte. Auf der anderen Seite aber hält er seine Umgebung indirekt durch Wort und Werk dazu an, daß sie die Überzeugung von seiner Messianität ausbildet. Nun eben eine Überzeugung, welche die Schlacken des jüdischen Messiasgedankens abstößt. In der Frage an die Jünger bei Cäsarea Philippi Mark. 8 erkennen wir dann die Absicht Jesu, diesen Erziehungsprozeß im engsten Kreise durch die Hervorrufung des Bekenntnisses zu seiner Messianität zu einem vorläufigen Abschluß zu bringen. Diese pädagogische Tendenz Jesu bleibt nun unangefochten bestehen. Sie ergibt sich, natürlich die Geschichtlichkeit des Messiasanspruchs Jesu, welche wir vorhin nachgewiesen haben, vorausgesetzt, so unmittelbar aus der geschichtlichen Situation, daß an ihr nicht zu zweifeln ist. Aber man darf nicht meinen, daß sie alles ist, woraus sich die ausgedehnte Verhüllung der eigenen Messianität durch Jesus erklärt. Dies Verfahren hat noch einen tieferen Grund wie die Gebundenheit der Umgebung Jesu an jüdische Zukunftsträume. Die Verhüllung der Messianität Jesu war im tiefsten Sinne des Wortes heilsgeschichtlich oder offenbarungsgeschichtlich notwendig. Das hat wiederum Kögel treffend gezeigt.[1]) Es gilt hier, den klaren Blick für das Ziel haben, das Jesus

[1]) A. a. O. S. 94 ff.

als Christus verfolgt. Er will Gott, Gottes Namen oder Gottes Willen, auf Erden zur Herrschaft bringen. Er will in diesem Sinne das Reich Gottes aufrichten. Gott soll durch ihn, den König, König in der Welt werden. Nun hätte Jesus die Menschen, d. h. den beherrschenden Zug ihres Lebens, nicht kennen müssen, wenn er nicht gewußt hätte, die Menschenwelt unterwirft sich dem Namen und Willen Gottes nicht, weder seinem gnädigen, vergebenden, noch seinem fordernden Willen. Einzelne aus der Menschenwelt, im Verhältnis zum Ganzen wenige, treten wohl unter Gottes Herrschaft. Aber das Gros revoltiert gegen sie. Aus dieser Gewißheit ergibt sich für Jesus die weitere Erkenntnis, daß die Art, wie er für das Gros der Menschen das Reich Gottes aufrichtet oder Gott zur Herrschaft bringt, das Straf- oder Verderbensgericht ist. Indem er sich als den Messias weiß, weiß er sich demnach als den, der die Welt im Ganzen richterlich verwerfen muß. Dies Negative ist, wie die Dinge liegen, die notwendige, unmittelbare Äußerung seiner Messiasaufgabe, das Reich zu verwirklichen. Seine Messianität und seine strafrichterliche Tätigkeit treten für ihn angesichts der tatsächlichen Haltung der Menschen gegen Gott unmittelbar zusammen. Jetzt haben wir den Schlüssel, weshalb er seine Messianität verbarg. Er wollte und sollte nicht sofort das Gericht an der widerstrebenden Menschheit vollziehen. Er wollte zuvor lehrend, helfend und leidend die Glieder der Menschheit, welche sich in Gottes Reich einführen lassen würden, gewinnen. Weil er nun nicht messianisch an der widerstrebenden Menschenwelt wirkte, verbarg er seine Messianität. Er stellte sie zurück, er breitete den Schleier über sie. Aber aus denen, welche sich von ihm durch seine Lehre, seine helfenden Wundertaten und seinen Tod für Gottes Reich gewinnen ließen, bereitete er sich eine Gemeinde von Bekennern seiner Messianität. Mark. 8 ist eine entscheidende Etappe auf diesem Wege. Hiermit können wir von Wrede Abschied nehmen. —

Als Harnack vor einigen Jahren die Vorlesungen über das Wesen des Christentums veröffentlichte, rief er in die protestantische Christenheit den Satz hinein, daß Jesus sich selbst nicht in das Evangelium gestellt habe. Harnack kennt ein Evangelium Jesu, welches vom Vater, vom Reich, auch dem gegenwärtigen Reich, aber nicht von Jesus selber handelt. Er hat es versucht, uns dies Evangelium durch eine eigentümliche Deutung der Selbstbezeichnung Jesu als des Sohnes Gottes plausibel zu machen. Im Anschluß an Matth. 11, 27: Alles ist mir übergeben von meinem Vater . . . und keiner erkennet den Vater denn nur der Sohn, vertritt Harnack die These, daß Jesus sich deshalb als den Sohn Gottes beurteilt habe, weil er über eigentümliche Erkenntnis Gottes verfügt. Eben über die Erkenntnis Gottes als des Vaters und insbesondere seines Vaters. „Die Gotteserkenntnis ist die Sphäre der Gottessohnschaft", schreibt Harnack. Im Evangelium Jesu hat nun nach Harnack eben seine Erkenntnis Gottes Platz, aber nicht er, der Erkennende. Das Evangelium Jesu ist frohe Botschaft von Gott als dem Vater und von seinem Reich oder von seiner Liebesherrschaft in der einzelnen Seele. — Stellt man Wellhausen an diesem Punkte Harnack gegenüber, dann ist sein tatsächliches, wenn auch nicht ausgesprochenes Votum über Harnacks Auffassung dies: ein solches jesusloses Evangelium Jesu hat es nie gegeben. Es ist eine ungeschichtliche, wir können von uns aus hinzufügen: rationalisierende Fiktion. Für Wellhausen liegt die Sache vielmehr so. Das Evangelium war von Anfang seiner Existenz an immer und ausschließlich Evangelium von Jesus. Es hatte Jesus als den Christus resp. als den Sohn Gottes zum Inhalt. Den bot es den Hörern dar, nicht in der Form einer Lehre, sondern eben als Frohbotschaft. Doch noch mehr. Das Evangelium hat nach Wellhausen nie existiert, ohne Botschaft von Jesus als dem leidenden, auferstandenen und verherrlichten, nicht unbedingt auch als dem wiederkommenden Christus zu sein. Dies ist, wenn der Ausdruck erlaubt ist, der

technische Charakter des Evangeliums als eigentümlicher geschichtlicher Größe. Aber sobald uns Wellhausen dies vorgehalten hat, tut er den weiteren Schritt, daß er urteilt: das Evangelium, welches immer nur dies eine war, ist niemals eigenes Evangelium Jesu gewesen. Jesus hat es nie verkündigt. Seine Produzentin ist die urchristliche Gemeinde. So haben wir hier einen vollen Inhalt des Evangeliums festgehalten, aber um den fragwürdigen Preis, daß es nun kein Evangelium Jesu mehr ist, im Selbstbewußtsein Jesu keine Stelle mehr hat. Wir sind das rationalisierte Evangelium Jesu los. Ein Glück, daß wir es los sind. Aber man will uns den Beweis führen, daß das Evangelium des Christenglaubens nicht im Sinn und Willen des Herrn wurzelt.

So wechselt die Frontstellung unserer Gegner. Ich weiß wohl, es gibt manchen, der uns zuruft: was kümmert ihr euch um alle Velleitäten ihres Historizismus! Laßt sie aus einer hypothetisch-ungesicherten Behauptung in die andere fallen. Baut ihr die Christologie des Glaubens weiter aus. Oder vielleicht auch: wendet euch, da der Christus des Glaubens in den Lehrkämpfen der Kirche in allem Wesentlichen erfaßt und beschrieben ist, anderen Erkenntnisaufgaben zu, die euch die schrittweise Entwicklung des kirchlichen Lehrbesitzes zuweist. Ja, wenn der Christus des Glaubens nur nicht so fest, so tief in der Geschichte stände und uns zur Beobachtung seiner geschichtlichen Wirklichkeit aufriefe. Deshalb, wahrlich nicht nur aus wissenschaftlicher Liebhaberei, welcher der eine so frönt, der andere so, oder nur aus apologetischer Tendenz heraus, sondern um der Erledigung der Wahrheitsfrage, dieser einzigen wissenschaftlichen Frage willen, müssen wir, nachdem wir uns früher mit dem jesuslosen Evangelium Harnacks auseinandergesetzt haben, uns nun mit dem Wellhausenschen Evangelium von Jesus als dem gekreuzigten und auferstandenen Christus auseinandersetzen, welches kein Evangelium Jesu sein soll. Denn Wellhausen will uns in

diesem Stück die Geschichte, den geschichtlichen Tatbestand Jesu deuten, an dem doch nun einmal unser Glaube hängt.

Wellhausen will eine Entdeckung gemacht haben, die unser höchstes Interesse in Anspruch nehmen muß. Er hat im Markus-Evangelium ein Nest, wie er es nennt, gefunden, in welchem das Evangelium von Jesus, dem leidenden und auferstandenen Messias, eingebettet liegt. Weder vorher noch nachher bietet das Markus-Evangelium strenggenommen Evangelium, Frohbotschaft von Jesus. Vorher und nachher stoßen wir auf geschichtliche Partien, die einen anderen Charakter an sich tragen. Aber hier ist seine Stelle. Es handelt sich um den Abschnitt 8, 27—10, 1. Er setzt ein mit dem Petrusbekenntnis und endigt mit dem Weggang Jesu nach Judäa. Er bereitet die Passionsgeschichte vor. Er wird auch nach Wellhausen gegen das Vorangehende und Folgende als ein Besonderes deutlich abgegrenzt. Das Bedeutsame dieses Abschnittes ist nun für Wellhausen weiter dies, daß hier Jesus selbst das Evangelium von sich verkündigt. Das hat er vorher nicht getan. Er hat gelehrt, d. h., wie es die wechselnde Situation mit sich brachte, hat er Polemik gegen die jüdische Verkehrung des Willens Gottes geübt und diesen Willen richtig herausgestellt. Er ist auch bis dahin als Lehrer behandelt worden. Mit einem Male — es ist ein wirklicher Aufstieg zu einer neuen, andern Stufe — wird er hier Verkündiger des Evangeliums von sich selbst. Dann, nach Schluß dieses Abschnitts, beginnt er wieder seine Lehrtätigkeit und betritt die Bahn des Leidens. Für Wellhausens Auge steht somit im Markus-Evangelium ein doppelter Jesus da. Einer, der die Menschen seiner Umgebung lehrend und streitend über Gottes Willen verständigt hat und dann den Tod erlitt; dieser Jesus nebenbei ein Wundertäter. Und einer, der sich selber zum Gegenstand froher Botschaft gemacht hat. Man könnte sagen: ein Jesus, der auf der Stufe des Prophentums verharrt und der etwa dem Urteil der Aufklärung über Jesus entspricht, und ein

Jesus, der sich selber auf die Stufe des kirchlichen Christus rückt. Leider ist nun Wellhausen allerdings nicht in der Lage, die lokale Sonderung dieser doppelten Jesus-Erscheinung restlos oder rein durchzuführen. Denn auch in dem Markus-Bericht vor 8, 27 ff. taucht bereits hie und da im Munde Jesu das Evangelium auf. So Mark. 1, 15 in der Äußerung Jesu, die den Inhalt der Verkündigung, mit welcher er in Israel aufgetreten ist, in nuce wiedergibt: erfüllt ist die Zeit und genaht ist das Reich Gottes; tut Buße und glaubt an das Evangelium. Hier redet Jesus freilich nur von dem Evangelium als solchem; der Inhalt des Evangeliums wird von ihm nicht entfaltet. Anders ist es nach Wellhausen in der Parabel 4, 30—32, wo Jesus von dem gegenwärtigen Gottes-Reich spricht und damit den Inhalt der Frohbotschaft, das mit dem gegenwärtigen Christus zusammenhängende Reich, bietet. Aber wenn man von diesen ganz vereinzelten Erscheinungen absieht, so zeichnet uns nach Wellhausen Markus bis 8, 27 einen Jesus, der nicht Verkündiger des Evangeliums sondern Lehrer ist. Und ebenso sind es auch nach dem Schluß des inkriminierten Abschnitts 8, 27—10, 1 nur isolierte Äußerungen Jesu, in denen er auf das Evangelium verweist (so Mark. 13, 10 in der eschatologischen Rede: und allen Völkern muß zuvor das Evangelium verkündigt werden, vgl. 14, 9). Im übrigen ist er eben Lehrer, der dann für seine Überzeugung stirbt.

Wir sind nun von vornherein darauf gefaßt, daß Wellhausen den Markus-Abschnitt, der das Evangelium von Jesus enthält, und mit ihm den Jesus, der sich selbst zum Gegenstand des Evangeliums macht, als ungeschichtlich verwirft. Gegenüber diesem Evangelium predigenden Jesus ist für Wellhausen allerdings der lehrende Jesus der wirkliche. Nur daß Wellhausen, wie wir früher gehört haben, die Wirksamkeit Jesu nicht bloß in das Lehren, sondern zugleich in die Beeinflussung der Menschen, welche seine Persönlichkeit ausübte, setzt. Aber es fragt sich nun doch, was es denn Wellhausen möglich macht, den Evangelium

predigenden Jesus auszumerzen. Nichts anderes wie die vermeintlich zwingende Beobachtung, daß er eine Projektion der Gemeindedogmatik nach rückwärts, in den Lebensgang Jesu, ist. Zunächst nennt es Wellhausen einen ungeheuren Sprung von dem zur Zeit Jesu geläufigen Christusgedanken zu einem neuen, anderen, wenn Jesus Mark. 8, 31 ff. sich mit seinem bevorstehenden Leiden als den Christus hinstellt. Petrus hat ihn eben V. 29 in einem Sinne als Christus bekannt, welcher der geläufige, jüdische war. Mit einem Schlage gibt Jesus dieser seiner Würde eine völlig andere Wendung. Aus dem Christus, der in göttlicher Macht auf der Erde das Reich Gottes aufrichtet, wird der leidende Christus, der dann von Gott auferweckt und zu himmlischer Herrlichkeit erhöht wird. Ein schärferer Kontrast ist überhaupt nicht denkbar. Es möchte noch gehen, wenn Jesus hier Mark. 8 wenigstens zugleich von seiner Wiederkunft in himmlischer Machtfülle auf die Erde redete. Dann wäre wenigstens an diesem letzten Ende seines Messiaszeugnisses der Zusammenhang mit dem jüdischen Messiasgedanken gewahrt. Aber Wellhausen betont es stark, daß sich Mark. 8—10 der Gedanke der Parusie des Messias Jesus noch nicht findet. Er gehört einer noch weiteren Phase in der Entwicklung der Messias-Dogmatik an, als sie hier, in der ältesten Form des Evangeliums von Jesus, vorliegt. So öffnet sich hier der vollständige Spalt gegenüber dem jüdischen Christusgedanken. In diesem der Sieg des Christus auf der Erde. Im Christusgedanken dieses vermeintlichen Evangeliums Jesu die irdische Niederlage des Christus und sein Übergang zu himmlischer Herrlichkeit. Und dieser ganz veränderte Christus stellt sich hier Mark. 8 nach Wellhausen den Jüngern in einem unbekannten Subjekt, dem Menschensohn, mit sehr befremdlichen Prädikaten vor. Aus der geschichtlichen Situation ist die Verkündigung dieses neuen, sozusagen unerhörten Christus nicht zu begreifen. Sie macht in den geschichtlichen Zusammenhang der Dinge einen totalen Riß. Deshalb ist sie eben selber nicht geschichtlich und

der Jesus, der zu ihr gehört, der Jesus, der das Evangelium vorträgt, auch nicht.

Wir stellen der absoluten Sicherheit gegenüber, mit der Wellhausen dies Verdikt fällt,[1]) die bescheidene Gegenfrage, ob denn Jesus nicht vielleicht durch bestimmte innere Erlebnisse, auf eigentümlichem psychologischen Wege dazu kommen konnte, den jüdischen Christusgedanken, wenn er ihn auf sich anwandte, umzubilden. Ob gar kein Weg von der historischen Situation Jesu zu dem eigenen Gedanken Jesu von seinem, des Christus, Leiden und der Herrlichkeit danach, führte. Man redet ja doch in dem Forscherkreise, welchem Wellhausen angehört, gern von der originalen schöpferischen Gedankenkraft der Genies. Sollte sie nicht, von Gott ganz zu schweigen, der Hebel für die Neugestaltung des Christusgedankens durch Jesus, für die Einführung des leidenden Christus durch ihn sein können? Dies natürlich in Anlehnung an die eigentümliche geschichtliche Situation, in der sich Jesus befand, vor allem an die dezidierte Feindschaft seines Volkes gegen ihn und an sein Vertrauen auf Gottes allmächtige Vaterliebe oder an seine Gewißheit von seiner Zugehörigkeit zu Gott. Nein, urteilt Wellhausen, dieser Sprung von der einen Christusidee zu der anderen, die mit jener nur den Namen gemein hat und keinen Christus mehr darstellt, läßt sich nicht a priori, sondern nur post factum begreifen. Durch die Kreuzigung Jesu, in welchem die Jünger den Messias nach jüdischer Art sahen, wurde dieser Messias, der alte, abgetan, und durch die Auferstehung, d. h. durch die subjektive Glaubensmeinung von der Auferstehung Jesu, lebte ein neuer auf. „Die Begebenheiten", nichts anderes, „haben die radikale Korrektur des Begriffes herbeigeführt. Die historische Wirkung des Todes Jesu wurde dann in seine Absicht zurückverlegt. Wenn das Evangelium von dem gekreuzigten Christus der eigentliche Inhalt des

[1]) A. a. O. S. 91.

christlichen Glaubens war, so mußte es dem Gründer des Christentums selber bewußt gewesen und von ihm den Jüngern klar und deutlich gelehrt worden sein." Wir fragen, wenn wir dies hören: spricht hier wirklich die geschichtliche Forschung? Spricht hier nicht mit Übersehung von historischen Instanzen, geschweige denn mit Übersehung des lebendigen Gottes als des entscheidenden Faktors der Geschichte Jesu, das Entwicklungsdogma?

Aber für Wellhausen ist nun gar nicht nur der Wechsel in der Christusvorstellung der Beleg dafür, daß Jesus dies Evangelium von sich, dem leidenden und auferstehenden Christus, nicht verkündigt hat. Er hat noch andere Instanzen. Jesus soll sich in dem Abschnitt 8, 27—10, 1 mit seinem Evangelium an eine Umgebung wenden, die er so bei Lebzeiten überhaupt nicht hatte. Er spricht hier nach Wellhausen gar nicht nur zu einem Kreis von Anhängern oder Gefolgsleuten, den Jüngern. Nein, er spricht zu seiner Gemeinde, wie er sie später, auf Grund seines Todes und seiner vermeintlichen Auferweckung hatte. Es soll sich hier um Leute handeln, die Jesus innerlich nachfolgen, um die Christen. Ihnen verkündigt Jesus eine neue, eigentümliche Heilsordnung. Das ist der Glaube an ihn, den gekreuzigten und auferweckten Christus. Während der Jesus, der Lehrer des Volkes ist, also der Jesus, der vor den Toren dieses merkwürdigen Abschnitts Mark. 8—10 steht, in wechselnden Formen, wie sie der Augenblick bedingt, Gottes Willen einschärft, ist dieser Jesus des Evangeliums zum Prediger des christlichen Glaubens als der conditio sine qua non der Rettung geworden. „Die Erfüllung der allgemeinen Gebote, die den Juden gegeben sind, genügt nicht mehr." Dieser Jesus trägt auch nach Wellhausen eine eigentümliche christliche Ethik vor, an die der geschichtliche Jesus nicht denken konnte. Sie besteht in der imitatio Christi, d. h. in der Nachbildung seines Leidensweges, welche in dem Martyrium gipfelt. Das Martyrium erscheint als

der Weg zum Leben. Nimmt man nun noch hinzu, daß Wellhausen in dem fraglichen Abschnitt eine Rangordnung in der Gemeinde, an welche Jesus sich wendet, im Entstehen befindlich sieht — Beweis dafür, daß unter den Jüngern darüber gestritten wird, wer unter ihnen der erste sei — hört man weiter, daß hier das Martyrium der beiden Söhne Zebedäi eigentlich vorausgesetzt wird — Beweis die Unterhaltung Jesu mit Jakobus und Johannes über die beiden Plätze zu seiner Rechten und Linken —, dann hat man allerdings eine völlige Distanz zwischen diesem Abschnitt mit seinem Evangelium Jesu und der Wirklichkeit Jesu selbst. Und nun nehme man dazu, was ich hier nicht mehr genauer verfolgen kann, daß nach Wellhausen der Begriff εὐαγγέλιον, wo er abgesehen von Kap. 8—10 noch im Munde Jesu auftritt, überall, auch 1, 15: bekehrt euch und glaubt an das Evangelium, das Evangelium als eine zukünftige Größe bezeichnet (so z. B. 13, 10; 14, 9), dann hat man darin ein Indizium, wie fern der geschichtliche Jesus in Wirklichkeit diesem seinem vermeintlichen Evangelium steht. Nein, Markus, die älteste Quelle, zeigt, daß Jesus kein Evangelium von sich, also überhaupt kein Evangelium verkündigt hat. Das Evangelium von Jesus war nie etwas anderes als apostolisches Evangelium. Das zeigt Markus dadurch, daß er einen anderen Jesus neben diesem Prediger des Evangeliums kennt. Er zeigt es aber nicht zum wenigsten auch durch den Inhalt des Evangeliums, das Jesus verkündigt haben soll, und durch die, an welche es sich wendet. Das ist überall das merkwürdige bei Markus: bei ihm blickt der ursprüngliche Sachverhalt noch sichtbar durch die späteren Hüllen hindurch. Er zerreißt diese Hüllen. Trotzdem ist dann doch das Evangelium von Jesus, das ihm bei Markus und in steigender Sicherheit bei den anderen Synoptikern in den Mund gelegt wird, für uns das wertvolle Mittel, um die Größe des persönlichen Eindrucks, den Jesus gemacht hat, abzuschätzen.

Ich könnte nun den Bericht über die Art, wie Wellhausen die Ungeschichtlichkeit des Evangeliums Jesu nachzuweisen sucht, noch verbreitern. Ich könnte darüber referieren, wie Jesus nach Wellhausen in den beiden anderen synoptischen Evangelien schrankenloser auf die ungeschichtliche Höhe des evangelischen Zeugen für seine Gemeinde gehoben wird. Aber auf Markus, auf der prinzipiellen Unterscheidung, die bei ihm zwischen Kap. 8—10 und seinem sonstigen Bericht möglich sein soll, liegt hier doch durchaus der Ton. Hier ist das πού στῶ der Kritik. Noch eins. Wellhausen führt den Nachweis für die Ungeschichtlichkeit des Evangeliums Jesu nicht bloß so, daß er zeigt oder zu zeigen sucht, wie der leidende und auferstehende Christus und die Gemeinde dieses Christus außerhalb des Gesichtskreises des geschichtlichen Jesus stehen. Er hat noch ein anderes Eisen im Feuer. Er wendet sich von dem Christusbegriff zu dem Reichsbegriff. Er sucht zu beweisen, daß Jesus in Wirklichkeit das Reich Gottes nicht als gegenwärtiges gekannt und verkündigt habe. Wäre das Entgegengesetzte der Fall, dann hätte Jesus Evangelium gepredigt. Denn von der Gegenwart des Reiches Gottes predigen, das hieß für Jesus, von sich als dem, in dem es bereits gegenwärtig ist, predigen. Das hieß das eigene Messiastum verkündigen. Dies wäre Evangelium gewesen. Aber Jesus soll höchstens von dem Reich Gottes geredet haben, das erst die Zukunft bringen sollte. Mark. 4, 30–32 das Gleichnis vom senfkornartigen Wachstum des Gottesreiches in der Gegenwart soll ein Einschub in den echten Gedankenkreis Jesu sein. Der Hinweis auf das rein zukünftige Gottesreich kann aber nur uneigentlich als Evangelium vorgestellt werden. Wellhausen betont: das Evangelium ist Botschaft, „und zwar naturgemäß von einem bereits geschehenen, nicht nur von einem zu erwartenden freudigen Ereignis". — Doch auch diese Behandlung des Reichs-Gottes-Problems durch Wellhausen muß ich der

Kürze der Zeit wegen beiseite lassen. In der Tat ist es ja auch nur die Kehrseite des Christusproblems. —

Übersieht man den Gedankengang Wellhausens, dann ist es ein merkwürdiger Weg, auf dem es zu dem apostolischen Evangelium, wie es auch in den synoptischen Evangelienschriften, bei Markus reduzierter wie bei den zwei anderen, vorliegt, gekommen ist. Ist dieser Weg wirklich der rechte, dann bedeutet er an diesem entscheidenden Punkt der Geschichte den Sieg des Entwicklungsgedankens. Jesus selber hat im wesentlichen nur den Willen Gottes gelehrt, genial, neu, in der Antithese gegen den Wust der pharisäischen Doktrin. Er hat sich daneben möglicherweise auch für den Christus gehalten — seit wann, wissen wir nicht — und möglicherweise hat er sich am Ende seines Lebens als den Christus bekannt. Seine Jünger aber haben in ihm sicher den Christus, und zwar den Christus im jüdischen Sinne gesehen. Dieser übernommene Begriff war für sie das Mittel, um alles das Große, was Jesus ihnen wurde und war, um den Eindruck, den er auf sie machte, auszudrücken. Dies soll insoweit der geschichtliche Sachverhalt sein; aber keinerlei Predigt Jesu von seiner Messianität. Dann haben die beiden sogenannten Heilstatsachen, das Kreuz und die Auferstehung Jesu, d. h. im Sinne Wellhausens genauer: der Auferstehungsglaube der Jünger, den Umschwung in dem Messiasglauben gebracht. Zunächst das Kreuz. Der Eindruck der Persönlichkeit Jesu auf seinen Jüngerkreis war so nachhaltig und stark, daß er für sie trotz seines Unterliegens der Messias blieb. Es ist dies sozusagen ein Wunder in der Geschichte, aber natürlich kein wirkliches, daß jener Eindruck Jesu dies fertig gebracht hat, daß er die Kraft hatte, das σκάνδαλον, welches die Jünger vom jüdischen Messiasgedanken her an der Messianität des unterliegenden Jesus nehmen konnten, beiseite zu schieben. Nachdem dies aber einmal erreicht war, hat nun wiederum das Kreuz des Messias Jesus den jüdischen Messiasgedanken aus den

Angeln gehoben. Der leidende Christus, den das Judentum nie geahnt hat, trat nun ins Bewußtsein der Jünger, und verkörpert in Jesus wurde er zum Inhalt des Evangeliums, das die Jünger Israel und der Welt verkündigten. Aber er wäre es natürlich nicht geworden, wenn nicht außerdem in den Seelen der Jünger der Auferstehungsglaube aufgelebt wäre. Nur als der vermeintlich auferstandene wurde der gekreuzigte Christus Jesus zum Inhalt des Evangeliums. Der Auferstehungsglaube aber ist dadurch entstanden, daß die Jünger, die dank der Stärke des Eindrucks Jesu auf sie die Überzeugung von seiner Messianität auch über seinen Tod hinaus festgehalten haben, nun zu der Gewißheit gelangt sind, der Messias Gottes Jesus könne nicht im Tode geblieben sein, sei es nicht, sondern lebe. Diese Gewißheit hatte zu visionären Erscheinungen des vermeintlich Auferstandenen geführt. Und sie gaben dann dem Auferstehungsglauben die Tatsachen-Basis, auf der er sich weiterhin erhob. So ist das Evangelium von dem gekreuzigten und auferstandenen Christus Jesus entstanden. Man sieht, der letzte Hebel desselben ist der machtvolle Eindruck, den der geschichtliche Jesus auf seine Jünger gemacht hat. Insoweit, als es diesen Eindruck umschließt, aber eben auch nur insoweit, drückt das Evangelium geschichtliche Wirklichkeit aus. Da man sich aber über diesen Eindruck, über das, was er enthält und nicht enthält, nie mit Bestimmtheit äußern kann, so bleibt der historische Charakter des Evangeliums immer in der Schwebe. Und neben diesem Eindruck ist die Überzeugung der Jünger von der Messianität Jesu der Hebel für die Entstehung des Evangeliums. So ist alles streng geschichtlich zugegangen. Nachdem aber das Evangelium einmal aus den bezeichneten geschichtlichen Faktoren entstanden war, hat man es in den Gedankenkreis, in das Selbstbewußtsein Jesu zurückgetragen. Der Sachverhalt wird hier also durch Wellhausen vollständig auf den Kopf gestellt. Wir meinten bis dahin, das Evangelium der Apostel sei aus dem Evangelium Jesu entstanden. Nein,

das apostolische Evangelium hat dasjenige Jesu produziert. Tatsächlich wird, wie bereits vorhin gezeigt ist, mit dieser Anschauung dem Evangelium überhaupt der tödliche Streich versetzt. Nicht mehr und nicht weniger.

Es erscheint mir Wellhausen gegenüber das Gewiesene, daß man über zwei Punkte Klarheit schafft. Zunächst bedarf es der Untersuchung, ob wirklich bei Markus und dann auch bei den zwei anderen Synoptikern der bezeichnete doppelte Jesus in die Erscheinung tritt, einer, der nach Propheten Art über Gott und seinen Willen orientiert, und einer, der sich selbst zum Inhalt eines Evangeliums macht. Die andere Frage aber wäre die, ob dies Evangelium Jesu von sich auch dadurch als unhistorisch erwiesen wird, daß es von dem leidenden und auferstehenden Christus Jesus handelt. In diese beiden großen Kategorien läßt sich die Auseinandersetzung mit Wellhausen bringen. —

Was nun das erste betrifft, so ist es ein Akt kritischer Gewalttätigkeit, wenn man bei Markus das Evangelium Jesu von sich selbst nur in dem Abschnitt Kap. 8—10 finden will. Man kann höchstens sagen, daß hier die frohe Botschaft Jesu ein besonderes Gepräge annimmt, sofern sie zur Verkündigung von seinem, des Christus, Leiden und Auferstehen wird.[1]) Aber frohe Botschaft, Evangelium von sich verkündigt Jesus auch bereits vorher. Es kommt dafür nicht bloß auf den Ausdruck Evangelium im Munde des Herrn an. Durchschlagend sind hier inhaltliche Momente. Mit dem Augenblick, wo Jesus unter die Menge mit dem Anspruch trat, daß er auf Erden die Sünden vergeben oder machtvoll die Gemeinschaft der schuldigen Seele mit ihrem Gott wiederherstellen könne, mit dem Augenblick wurde Evangelium aus seinem Munde laut, ja in nuce das Evangelium. Denn das Evangelium ist nun einmal im Kern die frohe Botschaft von der Vergebung oder von der Versöhnung mit Gott

[1]) Beachte aber doch auch schon den indirekten Hinweis Mark. 2, 19. 20.

durch Jesus. Das trat damals schon in die Geschichte ein. Es ist in den letzten Jahren zur Genüge darüber geschrieben worden, Freunde und Gegner haben sich darin gefunden, daß Cremer dahin neigte, das Evangelium zu reduzieren, wenn er ihm den Trost der Sündenvergebung in seiner Gebundenheit an die Person und Geschichte Jesu zum Inhalt gab. Aber daran kann doch kein Zweifel sein, daß Cremer hiermit das tragende Unterste und Innerste im Evangelium herausgestellt hat. So erscholl damals, als Jesus Mark. 2, 10 von sich sagte: des Menschen Sohn hat Macht auf der Erde die Sünden zu vergeben, und als er diese seine Macht durch das Wunder belegte, Evangelium auf Erden. Mag dabei der Sinn der Selbstbezeichnung Jesu als Menschensohn sein, welcher er will. Es kommt mir darauf an, hier Festes in bezug auf das Evangelium Jesu von sich zu gewinnen. Und so war es Evangelium, als er sich Mark. 3, 23 ff. als den Machthaber über Satans Reich, als den, der die Gewalt dieses Starken gebrochen habe, hinstellte. Er belegt das in diesem Zusammenhange damit, daß er sich indirekt aber deutlich als den Träger des Geistes Gottes hinstellt (V. 28, 29 vgl. mit V. 22). Er steht im Besitz der Lebensmacht Gottes, und diese verwendet er zugunsten derer, welche die verderbende Macht Satans gebunden hat. Dies ist frohe Botschaft Jesu von sich selbst. Er hat jedenfalls lange, ehe er Mark. 8 das Messiasbekenntnis seiner Jünger akzeptierte und dann die Wendung zu seinem Leiden nahm, die Augen seiner Umgebung auf sich als auf den Träger der begnadigenden und befreienden Macht Gottes gerichtet. Tatsächlich, wenn auch nicht mit der direkten Bezeichnung hat er sich als den Gnadenkönig in Gottes Kraft hingestellt. Halt und Hort der Seelen wollte er von Anfang seiner Verkündigung an sein. Das war Evangelium. Und weil es so steht, hat man auch gar keine Veranlassung, eine Parabel wie die Mark. 4, 30—32, in welcher von der Gegenwart des Reiches Gottes geredet, also in diesem Sinne Evangelium

verkündigt wird, als Eintragung der Gemeinde in den Gedankenkreis Jesu zu bewerten. Weiß er sich als den Gnadenkönig in Gottes Macht, dann weiß er auch mit sich das Reich als gegenwärtig. Und dann braucht seine Säemannsarbeit, die er in der bekannten Parabel Mark. 4, 3 ff. beschreibt, nicht mit Wellhausen, der diese Parabel für echt hält, als bloße Lehrtätigkeit Jesu aufgefaßt zu werden. Nein, es läßt sich in ihr nun die Arbeit dessen erkennen, in dem das Reich oder die Herrschaft Gottes da ist, und der es durch sein Wort, d. h. durch sein Evangelium, in den Herzen aufrichtet (vgl. Mark. 4, 11). Die ganze Verkündigung Jesu vor Mark. 8 erweist sich nun als mit dem Evangelium durchzogen. Das Wort von der Sündenvergebung, das Wort vom Sturz des Satansreiches, das Parabel-Wort vom vorhandenen Gottesreich — alles ist Evangelium. Und man versteht es, wie Markus 1, 14 die Wortverkündigung Jesu, mit der er den Täufer ablöste, mit der Wendung charakterisieren kann: *κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ*. Ob Jesus dabei selber eine dem Begriff *εὐαγγέλιον* verwandte aramäische Bezeichnung gebraucht hat (vgl. Mark. 1, 15) oder ob der Begriff, wie Wellhausen meint, erst ein Missionsausdruck der christlichen Gemeinde ist, ist von immerhin untergeordneter Bedeutung. Alles kommt darauf an, daß Jesus der Sache nach Verkündiger des Evangeliums war, des Evangeliums von sich. Und das ist er unter Vermeidung der direkt messianischen Selbstbezeichnung allerdings von Beginn seines öffentlichen Auftretens an gewesen. Durch sein Evangelium, wie wir es in seinen Hauptzügen charakterisierten, hat er die Herzen fest und bestimmt auf sich gerichtet, sein gnädiges, starkes Regiment hat er ihnen auflegen wollen. Das war messianisches Handeln, das war Reichsbegründung. — Und nun nehme man hinzu, daß die Verkündigung Jesu seit ihrem Beginn von Wundern begleitet war. Kögel schreibt[1]): „dieselben sind für seine Zeitgenossen keine

[1]) A. a. O. S. 95.

unanfechtbaren Erweise seiner Messianität . . .; auch Propheten haben solche getan; ja selbst der Pharisäer Schüler schrieben sich solche zu (Matth. 12, 27)." Das ist richtig, wenn man die Wunder Jesu isoliert gegen sein Wort betrachtet. Dann verlieren sie ihre besondere Haltung. Aber sie wollen eben auch, wie es in der Szene mit dem Gichtbrüchigen offenbar wird, in der engsten Verbindung mit der Verkündigung Jesu angeschaut werden. Dann belegen sie die königliche Gnadenmacht Jesu, die er sich selber zuspricht. Sie belegen sie dadurch, daß sie ihn als mit umfassender Macht über die Natur ausgestattet erweisen, mit einer Macht, die er, wo Not ihm gegenübertritt, in königlicher Güte in den Dienst der Leidenden stellt. So geben die Wunder dem Evangelium Jesu von sich Halt und Stütze. Spricht er in seinen Parabeln von der Gegenwart des Reiches Gottes, so sind seine Wunder der Erweis dafür. Und zugleich richten sie die Blicke auf ihn in dem Sinne hin, daß Gottes Reich an ihn gebunden sei. Das aber deutet sein Wort, sein Evangelium in mehr oder weniger direkter Weise an.

Es zeigt sich also: man kann unmöglich den Jesus des Markus-Evangeliums mit sich selber in Zwiespalt bringen. Er steht als der einheitliche Träger froher Botschaft da, den Machttaten beglaubigen, sofern er frohe Botschaft verkündigt und sofern er sich zu ihrem Inhalt macht. Ganz gewiß soll nicht verkannt werden, daß in dem Evangelium Jesu ein gewisser Fortschritt vorliegt. Erst wie er die Jünger zur Anerkennung seiner Messianität, seines machtvollen Gnadenkönigtums durchgedrungen weiß, spricht er offen die Tatsache des leidenden Christus aus. Aber Evangelium bot er, solange er öffentlich wirkte. Dies ist der Sachverhalt nach Markus. Er ist aber bei Matthäus und Lukas im Grunde der gleiche. Nur treten bei ihnen die Züge, in die wir das anfängliche Evangelium Jesu faßten, noch reicher wie bei Markus heraus. So hat Matthäus neben dem Hinweis Jesu auf seine Gnadenmacht Sünden zu

vergeben und auf seine Macht über Satans Reich auch den Hinweis auf seine Macht, Gesetz, verbindliches Gottesgesetz zu statuieren. Es handelt sich ja in der Bergpredigt nicht bloß um das Recht Jesu zur gültigen Interpretation des alttestamentlichen Gottesgesetzes. Zu diesem Recht kommt, wie die gelegentliche Korrektur des alttestamentlichen Gesetzes durch Jesus beweist (vgl. z. B. Matth. 5, 31 f.), das weitere hinzu, daß er mit bindender Kraft festzusetzen hat, was die Menschen zu tun und zu lassen haben. „Ich aber sage euch." Diese Macht ist ein weiterer Bestandteil seiner königlichen Stellung. Sie gehört dazu, daß in ihm Gottes Reich gegenwärtig ist, oder sie gehört, auch ohne daß das Wort gebraucht wird, zu seiner Messianität.

Aber nun bleibt noch immer die zweite Frage, ob Jesus, wenn er tatsächlich das Evangelium von sich verkündigte, auch das Evangelium von sich als dem leidenden und auferstehenden Christus verkündigt hat. Dies ist nun einmal das eigentliche apostolische Evangelium von Jesus. Das ist es nicht bloß bei Paulus oder bei Johannes. Das ist es auch in den synoptischen Evangelien. Deshalb bei ihnen die ausgiebige Erzählung der Passionsgeschichte, die zusammen mit dem Auferstehungsbericht mindestens ein Drittel dieser Evangelien einnimmt. Es kann ja gar keinen größeren Irrtum geben, als wenn man den drei Synoptikern ein übergeordnetes Interesse an dem geschichtlich-wirkenden Jesus gegenüber dem gekreuzigten und auferstandenen zutraut. Für sie ist durchaus das Leiden Jesu die Höhe seines Lebens. Darum der ausgiebige Bericht von ihm. Und zum Leiden tritt die Auferstehung als der Abschluß desselben und als der Beginn einer unendlichen Zukunft des Christus Jesus. Also das Evangelium vom gekreuzigten und auferstandenen Jesus steht bei den Synoptikern in voller Kraft. Um so andringender ist die Frage: ist es das ursprüngliche Eigentum Jesu selbst? Liegt hier sein Ansatz vor?

Es gibt zwei Arten, die Geschichte Jesu oder unsere Quellen von ihr zu behandeln. Die eine nennt sich prononciert die

wissenschaftliche. Sie schaltet bei ihrer Arbeit an der Geschichte Jesu den Faktor Gott absichtlich aus. Ob sie darin immer ganz konsequent ist, ist eine Frage für sich; sie will es wenigstens. Dieser Geschichtsbetrachtung muß schon das unannehmbar sein, daß Jesus mit absoluter Sicherheit, wie wir es in den drei ersten Evangelien sehen, seinen Tod vorausverkündigt hat. Die Sicherheit dieser Verkündigung entstammt nach der Schätzung dieser Geschichtsbetrachtung der Überführung durch das vollendete Faktum. Also ist diese Vorausverkündigung durch Jesus geschichtliche Fiktion. Aber auch das weitere macht dieser Geschichtsbetrachtung Schwierigkeiten, daß Jesus von sich *als dem Christus Gottes* das Sterben vorausgesagt haben sollte. Nimmt sie überhaupt an, daß er der Christus sein wollte, dann sieht sie sich genötigt, die Christusidee Jesu in engem Konnex mit der Christusidee seiner Zeit stehen zu lassen. Weil diese aber gegen den Gedanken des Leidens und Unterliegens Christi ganz ablehnend ist, so wird es auch als nicht denkbar angesehen, daß Jesus sich, den Christus, als den leidenden vorausgesagt habe. Im Gegenteil: aus seinem Christusbewußtsein meint man bei ihm die gewisse Erwartung der Überwindung seiner Feinde, des Sieges folgern zu müssen. Wollte er der Christus sein, so scheint etwa auch noch am Kreuz das Wort der Lästerer: hilf dir, steige herab vom Kreuz, den eigenen Gedanken Jesu auszudrücken. Er muß dann, meint man, bis zuletzt die Überzeugung gehegt haben, daß Gott für ihn, seinen Christus, machtvoll eintreten werde. Und erst das Wort des Sterbenden: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, bezeichnet das Ende dieser hoffenden Gewißheit, die für ihn mit der Selbstbeurteilung als Messias verknüpft war. So erweist sich hier die Vorausverkündigung vom Leiden des Christus durch Jesus als historisch-psychologisch undenkbar. Mit ihr natürlich auch die Vorausverkündigung von seiner Auferstehung resp. Wiederkunft, wobei das letztere Moment ja überhaupt nicht im ursprünglichen Entwurf

des unhistorischen Evangeliums Jesu von sich gelegen haben soll. — Es rollt hier also die „wissenschaftlich"-historische Methode das Evangelium Jesu von seinem Sterben und seiner Verherrlichung als ungeschichtlich auf.

Ist diese Methode nun wissenschaftlich? Sie ist es eben deshalb nicht, weil sie einen Faktor der Geschichte Jesu, der doch von vornherein als möglich gesetzt werden muß und den nur der Atheist als nicht vorhanden denken kann, den Faktor Gott, ausschaltet. Diese Ausschaltung Gottes ist dogmatisch. Historisch ist sie nicht. Wo in der Behandlung der Geschichte Jesu resp. ihrer synoptischen Quellen unter absichtlicher Übersehung Gottes geurteilt wird, da wird dogmatisch geurteilt. Wenn doch unsere Zeit hierfür erst das Auge wieder gewänne! Wenn sie doch dem Ideal der undogmatischen, wissenschaftlichen Geschichtsmethode die Absage gäbe! Wellhausens Urteil über das Evangelium Jesu von sich als dem leidenden und auferstehenden Christus ist ein prinzipiell dogmatisches, kein historisches Urteil. Es negiert an diesem Punkte der Geschichte Gott und sein Wirken. Woher nimmt er das Recht dazu wie aus seiner Dogmatik? Die evangelischen Quellen geben ihm doch nicht das Recht dazu. Es ist kürzlich die Äußerung gefallen: Wellhausen hat mit seiner Behauptung über das Evangelium Jesu völlig recht, wenn es keinen Gott gibt. Das ist wahr. Es kommt hier nun für uns darauf an, daß es ebensogut wissenschaftlich ist, die Frage, ob das Evangelium Jesu geschichtlich ist, unter Berücksichtigung des Faktors Gott zu lösen. Das eine ist so gut dogmatisch wie das andere. Aber Dogmatik, d. h. Einbeziehung Gottes als wirkenden Faktors der Geschichte, gehört zu jeder wissenschaftlichen, d. h. sachgemäßen oder wahrheitsgemäßen Behandlung der Geschichte im ganzen. Erst recht zu jeder wissenschaftlichen Behandlung der Geschichte Jesu. Es fragt sich nur, ob man dabei eine gute Dogmatik hat, d. h. eine, die der Tatsache Gottes und der Art seines Wirkens gerecht wird, oder eine schlechte. Aber jeder Historiker muß eine haben.

Unsere evangelischen Quellen, auch Markus, führen uns nun Jesus als den Inhaber des Geistes Gottes vor. Damit wollen sie ausdrücken, daß seine Persönlichkeit aus Gott lebt. Richten bei den übrigen Gliedern unseres Geschlechtes Kreatürlichkeit und Sünde eine Schranke zwischen ihnen und Gott auf — dieser Eine in der Geschichte lebt ungehemmt aus Gott. Das ist das Große, was uns die Synoptiker von ihm sagen. Hiermit deuten sie das Geheimnis seiner Persönlichkeit und seiner Geschichte. Aus Gott leben das heißt aber für Jesus unter anderem auch dies, daß er nicht Knecht des geschichtlichen Verlaufs der Dinge sei. Nicht Knecht der Menschen und ihres Treibens. Aus Gott leben das heißt hier, daß er als Herr über der Geschichte steht. Die Ratschlüsse der Menschen überfallen ihn nicht; er kennt die Gedanken seiner Umgebung, er sieht die Taten, zu denen sie sich zusammenballen werden, voraus. Wie er der Herr, der König der Seelen und der Natur ist (s. oben), so ist er auch der König der Geschichte. Er hat sie in seinem Kreise vor sich, ehe sie wird. Und er gibt sich, ehe sie wird, die Stellung zu ihr. So hat er mit aller Sicherheit seinen Tod vor sich. Schon Mark. 2, 20 im Wort vom Verschwinden des Bräutigams spricht er davon. Und so geht er seinem Tode als dem, was kommen wird und was nach Gottes Willen kommen soll, entgegen. Wer diesen Zug in unserer evangelischen Überlieferung abstreitet, kann es nur von seinem verkehrten Gottesgedanken aus tun. Er lehnt es als unmöglich oder als unwirklich ab, daß Gott sich so einem Glied unserer Geschichte, Jesus, mitteilt, daß er ihn über die Geschichte und ihre Verschlingungen erhebt. Aber dies Urteil über Gott machen wir eben von unserer Dogmatik aus nicht mit. — Wir meinen nun auch nicht, wenn wir Jesus so zum Vorauswisser künftiger Ereignisse, wie seines Todes machen, daß Gottes Geist oder Gott ihm solche Kenntnis magisch, ohne Anknüpfung an das, was seine Seele aus der Geschichte um ihn entnimmt, mitteilt. Jesu geistgeschärftes Auge sieht, daß die

Menschen ihn, der aus Gott und mit Gott, dem heiligen und dem liebenden, lebt, nicht unter sich brauchen können. Er sieht, die Aufrichtung der Herrschaft Gottes gelingt unter dem Gros dieser Menschen nicht. Aber daß diese geschichtlich, psychologisch vermittelte Einsicht in sein Sterben zur Gewißheit seines Sterbens wird, das ist das Werk des Geistes Gottes an ihm. Gott hebt ihn hier über das Willkürspiel der Menschen hinaus. Er hindert, daß ihn die Ereignisse überfallen und treiben, wie sie uns alle irgendwie treiben. Er macht ihn, den er überhaupt zum König in der Welt macht, auch zum König in der Geschichte.

Auf diesem Wege war für ihn die Gewißheit seines Leidens und Sterbens gegeben. Weil er sich aber, wie wir früher festgestellt haben, als den Christus Gottes oder als den König der Welt wußte, so trug er nun den neuen Gedanken des leidenden Christus in sich. Neu im Verhältnis zur jüdischen Christushoffnung. Die schwierige Frage nach der Idee des leidenden Christus im Alten Testament übergehe ich hier. Daß Jesus den Gedanken des leidenden Christus in seiner Seele barg, das hat letztlich nicht die Geschichte, nicht die Beobachtung der Menschen um ihn und ihrer Haltung gemacht, so gewiß diese Beobachtung dazu gehört. Letztlich hat es Gott oder der Geist gemacht, den er in sich trug. Und der Historiker, der hier urteilt, kann nur aus dogmatischen Gründen abstreiten, daß Jesus durch Gottes Geist auf den Gedanken des leidenden Christus gebracht ist. Wie aber die Zeit gekommen war, da die Jünger Jesu diesen Gedanken hören konnten und hören mußten — sie hatten sich durch Petrus zu Jesus als dem Christus bekannt, und sein Leiden stand nahe bevor — da sprach er ihn in ihrem Kreise aus. Da formte er Mark. 8 das Evangelium von sich, dem leidenden und sterbenden Christus. Denn Evangelium war dies in der Tat trotz alles Entsetzlichen, was es an sich trug. Entsetzlich ist es ja, wenn der Gnadenkönig, der Träger der Macht Gottes den Streichen der Sünde in der Welt erliegt. Gewiß, alle Tragödien

der Geschichte sind gegen diese eine nichts. Aber er bleibt ja doch, wenn er dies leidet, der Christus. Er macht hier im Sterben von seinem königlichen Recht zu begnadigen Gebrauch. Er stirbt als Lösemittel für die „Vielen", die sich aus der Menschenwelt retten lassen werden. Und weiterhin ist dies Evangelium Jesu deshalb wirkliches Evangelium, weil er aus Gottes Geist heraus neben seinen Tod seine Auferstehung rücken kann. Der Auferstehungsgedanke Jesu ist zunächst ein Absenker aus seiner Selbstbeurteilung als Christus. Der Christus Gottes, der königlich-machtvolle Bringer seines Reiches, kann nicht in der Ohnmacht des Todes und der Vernichtung bleiben. Aber sichere Überzeugung wird der Auferstehungsgedanke in Jesus doch wieder erst durch Gottes Geist. Der schafft hier die Gewißheit. Und weil Jesus Gewißheit seiner Auferstehung hat, formt er das Evangelium vom Tode und von der Auferstehung des Christus, der er ist. Königliche Gnade im Erliegen und königliche Gnade im Siegen über Sünde, Grab und Tod, diese Gnade an ihn gebunden, in seine Menschenperson gefaßt, das hat er seinen Jüngern, wie die gewiesene Stunde gekommen war, gesagt. Er sagte es ihnen mehr als ein Vermächtnis für die Zukunft. Er wußte, sein Evangelium würde in den Herzen der Jünger lebendig werden, wenn das, was er hier vorausverkündigte, sein Leiden und sein Auferstehen, Wirklichkeit geworden wäre. Dann würde es wie ein verrosteter Anker — ich denke an ein Bild, das Dickens einmal braucht — aus ihrer Seele emportauchen. Dann würde es, bereichert durch den Unterricht, den er ihnen in den 40 Tagen gab, vertieft durch den Geist Gottes, den er ihnen senden würde, aus ihrem Innern als Glaubenszeugnis von ihm hervortreten. Nun als das Evangelium der Apostel von Jesus.[1]) —

---

[1]) Überschlägt man die Art, wie Jesus die Jünger zur Erkenntnis seines Messiastums erzogen hat, dann findet man folgendes. Er hat sich ihnen zunächst als den Träger göttlicher Macht, als den König oder Herrn

Wellhausen und wir können nicht zusammenkommen. Wir sind entschlossen, die Probleme, die uns die Geschichte Jesu stellt, so zu lösen, daß wir dabei den Faktor Gott kräftig in Rechnung stellen. Auch das Problem des Evangeliums Jesu von dem gekreuzigten und auferstandenen Christus. Wir tun das im Anschluß an unsere Quellen, die Evangelien. Wellhausen ist zu dem Gegenteil entschlossen. Er wie wir verfahren hier in der geschichtlichen Behandlung dogmatisch. Andere mögen nun darüber urteilen, welche von beiden dogmatischen Verfahrungsweisen das größere Recht für sich hat. Wo man Gott die ganze Ehre gibt, da ist doch immer das größere Recht. —

Kein religionswissenschaftlicher Theologe der Gegenwart hat die Theologie vor eine so brennende Frage gestellt, wie Tröltsch. Alle Glieder seines Kreises sind an dieser Fragestellung mitbeteiligt. Tröltsch hat sie sozusagen in den Begriff gefaßt. Wie kann von Absolutheit des Christentums die Rede sein, wenn es doch ein Gebilde der Geschichte ist? Das Geschichtliche ist als solches abhängig, bedingt und relativ. Wie kann Geschichtliches, wie es doch das Christentum oder das Evangelium von Jesus Christus ist, bei seiner Bedingtheit über die Grenzen des Relativen hinausgehoben und absolut sein? Diese Frage entfaltet ihre ganze Kraft, wenn man auf Jesus selbst sieht. Wir übersehen ja heute in ganz anderer Weise, wie es frühere Geschlechter getan haben, seine historische Abhängigkeit. Die Auffassung, daß

---

in Gottes Macht verkündigt und dargestellt. Seine Gnadenmacht, seine Naturmacht u. s. f. hat er ihnen bekundet (vgl. auch Matth. 11, 4—6). Mit dieser Hervorkehrung der Machtseite, der königlichen Seite an seiner Messianität knüpft er an ihren jüdischen Christusgedanken an, in welchem das Machtmoment von durschlagender Bedeutung ist. Wie sie dann soweit gekommen sind, daß sie ihn trotz seiner menschlichen Niedrigkeit um seines Machtbesitzes willen als den messianischen König ansehen Mark. 8, da spricht er von dem Leidenswege, den er gehen wird. Der Glaube an seine Messianität war in ihrer Seele verankert. Jetzt mußten sie lernen, das Neue, das Unerhörte seines Messiastums in sich aufzunehmen. — Es liegt hier die tiefste Pädagogik vor, die sich denken läßt.

hier in Jesus einfach und schlechtweg ein supranaturaler Bruch in der Geschichte, ein schlechthiniger Eingriff von oben in sie vorliegt, ist uns unmöglich. Der Herr steht doch deutlich als ein Glied der jüdischen Nation vor uns. Hineinverflochten in das Leben seines Volkes, an dessen historischem Erbe teilnehmend, ist er, worauf es ja vor allem ankommt, in seinem ganzen Anschauungskreise jüdisch beeinflußt. Es gibt keinen Grundbegriff in der Gedankenwelt Jesu, der nicht jüdisch tingiert wäre. Nur mit Hülfe der jüdischen Überlieferung hat Jesus sich selbst begriffen, hat er sein einzigartiges Selbstbewußtsein, eben das messianische ausgebildet. Wo bleibt nun dieser ersichtlich historisch abhängigen Erscheinung die Absolutheit? — Man kann, wenn man dieser Frage nachdenkt, sofort weitergehen und die Grenzen des Historischen überschreiten. Man kann und man muß auch die Stellung Jesu im Naturleben ins Auge fassen. Derselbe Jesus, von dem uns Wunder in gehäufter Fülle erzählt werden, für den, wie man treffend gesagt hat, das Wundertun das Natürliche war, steht nach dem einhelligen Zeugnis unserer Evangelien, übrigens auch des vierten, zugleich fest und bestimmt im Naturlauf und erfährt dessen Gesetze an sich. Er hat dieselben leiblichen Bedürfnisse wie wir, er ist leidensfähig, sterbensfähig wie wir. An diesem Manne mit seiner Macht über das natürliche Geschehen wird zugleich die Ohnmacht natürlich-menschlicher Art offenbar. Wie kann, wenn man dies ins Auge faßt, von Absolutheit Jesu die Rede sein? Hier besteht für die Theologie ein Problem von einer Massivität, daß man sich wundern muß, daß es nicht schon früher vor die Tür unserer Wissenschaft gelegt ist.

Es kann sich für uns nun nicht darum handeln, dieser Frage in ihrer ganzen Breite nachzugehen. Das Evangelium Jesu von sich steht hier zur Verhandlung. Und nur soweit dies eigene Evangelium Jesu an dem Problem der Absolutheit Jesu teil hat, kommt letzteres für uns in Betracht. Auf das

Evangelium Jesu angewandt bekommt das Problem aber auch ein scharf umrissenes Gesicht. Jesus verkündigt sich als den Machthaber über die Welt. Damit tatsächlich, wenn auch nicht sogleich dem Begriff nach, als den Christus Gottes. Indem er diese Macht in Anspruch nimmt, legt er sich Absolutes und Absolutheit bei. Seine königliche Stellung über die Welt, seine Macht über alles, ist seine Absolutheit. Wer ohne Hemmung mit unbedingter Gültigkeit sagen kann: dir sind deine Sünden vergeben, wer der Seele Gott und den Himmel wiedergeben kann, der hat darin alle geschichtliche Bedingtheit und Relativität unter sich. Der zerreißt königlich Sündenketten, die langsam oder schnell geschmiedet sind, wie etwa dort beim Gichtbrüchigen, der wischt verjährte Schulden aus. Aber hat dieser selbe Jesus, der in seiner Gnadenmacht absolut sein will, nicht das Wort gesprochen: gut ist einer, Gott? Darin, daß er diesen Gedanken ausgedrückt hat, sind alle Synoptiker einhellig, mögen sie auch die Äußerung Jesu, die ihm vorangeht, verschieden fassen. Hat er sich nun nicht mit dieser Sentenz in die sittliche Relativität gestellt? Hat er nicht der Vollkommenheit, die auf dem ethischen Felde das Absolute darstellt, entsagt? Und wenn er nun doch sah, wie sein leibliches Leben den natürlichen Gesetzen gehorchte, wenn er es erlebte, wie er ermüdete und hungerte und dürstete, wenn er den Leib mit sich herumtrug, der leidensfähig, sterbensfähig war — mußte ihm da nicht die Einsicht aufgehen, daß seine Macht über den Naturlauf ihre starke Schranke hatte? Zerrann ihm nicht seine Absolutheit an dieser Stelle? Und zerrinnt sie uns nicht mit ihm? Und nun nehme man weiter: keine Rede bei ihm von Allgegenwart, die doch eine Seite der Allmacht ist, keine Rede von Allwissenheit bei allem Vorauswissen (man denke nur an das eine: die Stunde weiß niemand, denn der Vater allein).

Wir nehmen nun die Punkte, die hier angerührt sind, in bestimmter Reihenfolge. Über eins zunächst lassen unsere Evan-

gelien keinen Zweifel. Jesus ist sich bewußt gewesen, daß er seine leibliche Ohnmacht und Gebundenheit nicht wie ein ehernes Gesetz an sich trug, dem er sich nicht entwinden konnte. Er hätte jeden Augenblick die Macht, welche er über den Naturlauf um ihn besaß, auf sein eigenes Naturleben anwenden, er hätte wirklich sich von der Zinne des Tempels herunterlassen, er hätte wirklich, wie er sterbend am Kreuze hing, heruntersteigen können. Er wandelt ja auch auf dem Meer. Die Naturgebundenheit Jesu hat immer etwas Freiwilliges an sich. Sie schließt immer einen Machtverzicht in sich, der für sein ganzes Leben, soweit er selbst und seine sinnlich-egoistischen Interessen in Betracht kommen, charakteristisch ist. Freiwilliger Gehorsam gegen Gott liegt hier vor, wenn er in sich und an sich selbst der Ohnmächtige bleibt. Er weiß, Gott will es, daß er mit aller seiner Macht den andern, den Sündern dient und selber in der Ohnmacht bleibt. In der Ohnmacht bis zu ihrer vollendeten Höhe, d. h. bis zu seinem Sterben hin (Mark. 10, 42—45). — Also die Ohnmacht Jesu schränkt hier für sein Selbstbewußtsein seine Machtfülle nicht ein. Der Absolute bleibt er für seine Selbstbeurteilung bei aller seiner Ohnmacht. Er bleibt es zumal auch im Tode. Wenn er sich als den leidenden messianischen König verkündigt, so zeigt, wie wir vorhin gesehen haben, schon die Vorausverkündigung seines Leidens, daß es ihn nicht irgendwie überfällt und bezwingt. Nichts überfällt ihn. Der Geist treibt ihn in die Wüste zur Versuchung, er führt ihn auch nach Jerusalem in den Tod, nachdem er ihm den Todesweg gezeigt hat. Und überdies: er muß nicht leiden. Er will um Gottes willen leiden. Auf dem Gipfel seiner Ohnmacht ist er doch der Herr, der tut, was er will. — Das ist ja nun aber in diesem Zusammenhang gerade die Bedeutung der Vorausverkündigung von seiner Auferstehung neben der von seinem Leiden und Sterben. In der Auferstehung durchbricht er machtvoll alle gottgewollte und selbstgewollte Todesohnmacht. Er wird nun der König, der alle leibliche Ohnmacht

unter seine Füße bekommt. In diesem Sinne wird er durch die Auferstehung der Christus, der er vorher, mit Schwachheit umgeben, bereits war.

Ich denke, das sehen wir jetzt, daß Jesu Naturgebundenheit seine Absolutheit nicht auflöst. Weder tatsächlich, noch für sein Selbstbewußtsein, das sich in seinem Evangelium ausspricht. Relativ wird Jesus an dieser Stelle doch nur, wenn man ihm seine Macht über die Natur, also wenn man ihm seine Wunder abspricht und damit dann auch die Fähigkeit, wunderhaft auf seine eigene Natur zu wirken, wie dort beim Wandeln auf dem Meer, eine Fähigkeit, die er aber für seine egoistischen Zwecke nicht gebraucht. Doch wie steht es nun mit der sittlichen Absolutheit Jesu? Hat er sie wirklich abgestritten? Wir empfinden ja doch alle: hat er es getan, will er wirklich nicht im Sinne sündloser Vollkommenheit der Gute sein, dann geht sein Evangelium von ihm selbst in die Brüche. Er kann nur dann königlich die Gnade üben, wie er es beansprucht, er kann nur dann seinen Jüngern souverän diese Macht übertragen, wenn er sündlos ist. Der Kern des Evangeliums, und nicht weniger, das königliche Recht Jesu, gnädig die Sünder zu retten, ist dann aufgelöst. Ein Sünder kann wohl zu anderen von der vergebenden Gnade Gottes zeugen. Aber von sich zeugen, daß diese Gnadenmacht sein persönliches Eigentum sei und demgemäß mit den Sündern umgehen, das kann er nicht. Das aber gerade hat Jesus getan. Insofern gerade rückte er sich ins Evangelium.

Ich finde nun, es kommt gegenüber der Äußerung Jesu: einer ist der Gute, Gott, auf einen entscheidenden Gesichtspunkt an. Ich habe ihn bereits in anderem Zusammenhang namhaft gemacht.[1]) Derselbe Jesus, der am Anfang der Szene mit dem reichen Jüngling Mark. 10, 17 ff. das fragliche Wort spricht:

[1]) Die Christologie der Bekenntnisse usw. S. 187.

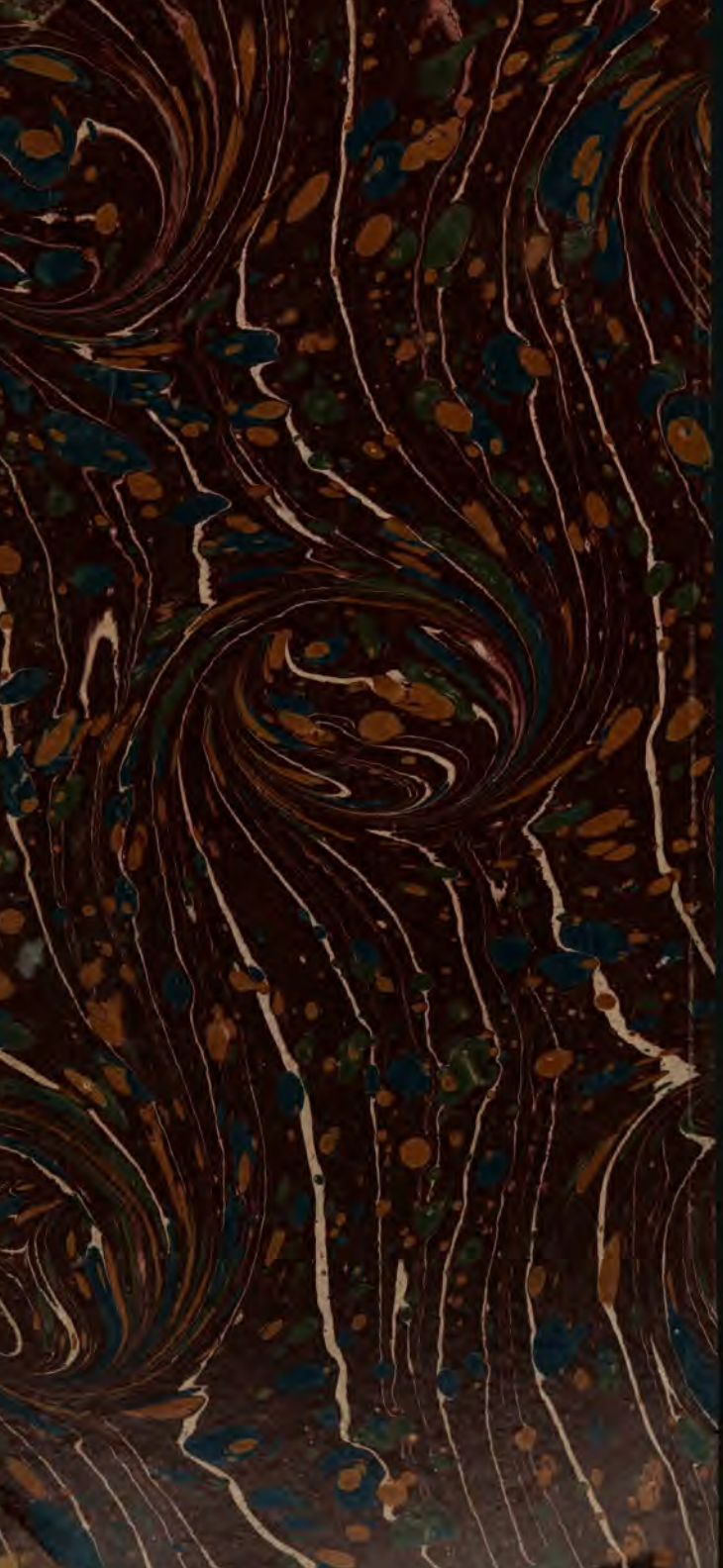
keiner ist gut, denn Gott allein, derselbe fordert ihn am Schluß auf in seine persönliche Gefolgschaft zu treten. Das bedeutet aber: im Anschluß an ihn persönlich soll der Jüngling finden, was er nach V. 17 sucht, das ewige Leben. Nun ist der Anschluß an die Persönlichkeit Jesu hier evident nicht davon zu verstehen, daß Jesus ihm den Weg der göttlichen Gebote lehrt. Den kennt der Jüngling, den ist er gegangen. Nein, es kommt hier eben in diesem Anschluß an den Herrn ein weiteres zur Befolgung der Gebote Gottes hinzu. Dieser Anschluß gehört unerläßlich dazu, daß man das Leben gewinnt. Nun muß man immer wieder fragen: würde dieser Anspruch Jesu, dem, der in seine Gefolgschaft tritt, die Tür zum Leben aufzumachen, würde er erhört sein, wenn Jesus vorher das Gutsein von sich abstreiten wollte? Dann hätte er den suchenden Jüngling dort von sich weggewiesen, und hier am Schluß der Szene zöge er ihn an sich heran. Nein, es muß sich in jenem vielberufenen Wort: niemand ist gut, denn Gott allein oder einer ist der Gute, Gott, um etwas anderes handeln. Wir haben es hier mit einer Äußerung der Demut Jesu zu tun, die durch die eigentümliche Haltung des reichen Jünglings motiviert ist. Der Jüngling hat sich mit Umgehung Gottes an Jesus herangemacht: guter Meister, was muß ich tun, daß ich das ewige Leben erbe. Jesus weist ihn mit ganzer Energie auf Gott, den er beiseite läßt. Gott ist der Gute. Du kennst seine Gebote. Dann aber, nachdem er dem Vater die Ehre gegeben, die ihm jener entzogen hatte, dann führt er sich selbst ins Treffen und zeigt dem Jüngling durch die Aufforderung: folge mir nach, ich führe dich ins ewige Leben, daß er mit dem guten Gott zusammengehört, daß er nicht, wie wir alle, als Sünder von ihm geschieden ist. Dann rückt er sich in königlichem Selbstbewußtsein an die Seite Gottes. Er ist nun *mit* Gott, so daß Gott die Ehre bleibt, und nicht mit Umgehung Gottes der Gute. — Dies ist es, was man zu der vielberufenen Stelle zu sagen hat. Und es erscheint mir als

das wahrscheinlichste, daß dies die richtige Deutung ist. Die andere, die auch einen Zug von Möglichkeit an sich hat, liegt eben doch weiter ab. Nach ihr markiert Jesus mit dem Wort die Tatsache, daß das Gutsein in ruhender Vollendung nur bei Gott ist. Er selbst ist so doch nur der Gute, daß er es immer, auf dem Wege des Gehorsams, wird. Diese Auffassung macht dann auch die Aufforderung an den Reichen: tritt in meine Gefolgschaft, möglich. Denn Jesus ist auch tatsächlich der Gute. Er ist es eben nur immer in der Form der sittlichen Selbstentscheidung. — Aber die erstere Deutung scheint mir den Vorzug größerer Textgemäßheit zu haben. Auf alle Fälle schließt die Aufforderung am Schluß der Szene mit der Verheißung, die implicite zu ihr gehört, es aus, daß Jesus sich dem guten Gott gegenüber irgendwie unter die Sünder gerückt hat. —

So bleibt die Absolutheit Jesu für seine Selbstbeurteilung und damit auch für sein Evangelium von sich bestehen. Dies Evangelium trägt keine Züge in sich, die es selbst auflösen. Die Ohnmacht Jesu, die mit seiner Leiblichkeit gegeben ist, auch z. B. seine lokale Gebundenheit, durch welche seine Allgegenwart ausgeschlossen wird, sie lastet nicht mit der Schwere eines unabwendbaren Naturgesetzes auf ihm. Er könnte sie kraft der Wundermacht, über die er verfügt, er könnte sie in Gottes Kraft aufheben, wenn es Gottes Wille wäre. Aber Gott will es nicht. Und so will er es nicht. —

Sehen wir nun aber, wie sich in dem Jesus, der das Evangelium verkündigte, Gottesmacht, zu der gerade auch die Macht seiner Gnade gehört, und Schwachheit oder die Grenzen des Menschlichen einen, dann halten wir uns an das offenbare Göttliche an ihm, und den hemmenden Eindruck des Menschlichen überwinden wir im Glauben. Wir sind so eingedenk des Wortes: selig ist, wer sich nicht an mir ärgert. Aller Glaube muß ja entgegenstehende Beobachtungen, entgegenstehendes Sichtbares überwinden. So auch der Glaube, der Jesus vertraut, wenn er sich

in seinem Evangelium als den Gnadenkönig hinstellt, dem bei aller seiner Niedrigkeit die Welt zu Füßen liegt und der durch sein Leiden hindurch den Thron der Herrlichkeit besteigt. —

Wir stehen am Schluß unserer Untersuchung. Das apostolische Evangelium, die Gabe der Apostel an uns, die doch das Beste in der Welt ist, haben wir nicht, wenn wir nicht das Evangelium Jesu von sich selbst haben. Das eine hängt durch die Kette historischer Notwendigkeit am anderen. Diese geschichtliche Untersuchung, ob es ein Evangelium Jesu gibt, ob er selber so sein wollte, wie ihn seine dankbare Gemeinde bekennt, gehört mit zur Grundlegung unseres Glaubens. Zwei Stücke sind es, die unseren Heilsglauben bedingen. Einmal dies, daß wir die geschichtliche Wirklichkeit Jesu Christi sehen wie sie ist. Und dann die, daß wir dem Gott, der uns in dieser Wirklichkeit entgegentritt, in dem Selbstbewußtsein Jesu, in seinen Worten, seinen Taten, seinem Erleben und Erleiden, daß wir diesem Gott die Ehre geben und uns seiner nicht weigern. Er gab Gott die Ehre — dies Wort des Paulus über den Glauben Abrahams drückt doch das Entscheidende am Glauben aus. Zwei Wurzeln hat der Glaube: das Sehen der geschichtlichen Wirklichkeit und die Beugung vor Gottes machtvoller, gnädiger und heiliger Majestät, die uns in dieser Wirklichkeit entgegentritt, so auch in dem Evangelium Jesu von sich selbst. —

June 9, '07